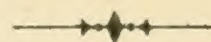




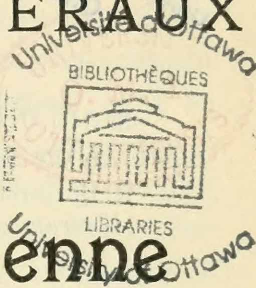
LES PRINCIPES GÉNÉRAUX
DE LA
MORALE KANTIENNE



Abbé H. DEHOVE
Docteur ès lettres
Professeur aux Facultés catholiques de Lille



LES PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA Morale kantienne



ÉTUDE CRITIQUE

ÉDITIONS DES " *QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES* "

SOCIÉTÉ SAINT-AUGUSTIN, DESCLÉE, DE BROUWER et Cie
Imprimeurs des Facultés Catholiques de Lille
LILLE — PARIS — LYON — MARSEILLE — ROME
BRUGES — BRUXELLES — LOUVAIN — MALINES — GAND — ANVERS

BUREAUX DE RÉDACTION :
— 3, rue d'Isly, LILLE —

ADMINISTRATION :
— 41, rue du Metz, LILLE —

NIHIL OBSTAT :
Insulis, die 30ª Septembris 1912
H. QUILLIET, s. t. d.
librorum censor.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 1ª Octobris 1912
A. MARGERIN, Vic. gen.
Domus pontificalis Antistes
Archigymnasii cath. Insulen. Rector.

AVANT-PROPOS

L'auteur de cette étude n'a pas précisément prétendu à l'originalité; en plusieurs endroits les professionnels reconnaîtront d'eux-mêmes les inspirations qu'il ne s'est pas interdit de demander à tel ou tel ouvrage plus ou moins classique. Mais il a cru devoir limiter son effort à une œuvre sans doute plus utile : offrir aux professeurs de nos établissements libres une critique de la morale kantienne qu'ils pussent mettre sans inconvénient aux mains de leurs élèves, parce que, instituée dans un esprit franchement traditionnel, elle leur apporterait, à côté de la discussion proprement dite, les réponses positives et doctrinales dont les jeunes esprits ont besoin avant toute chose. Il sera largement payé de sa peine, si son travail peut ainsi rendre service à ses collègues de l'enseignement secondaire, à qui il le dédie très fraternellement.

TABLE GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ

§ I. — Le formalisme moral de Kant

Tout le monde sait comment Kant avait pris à tâche d'opérer dans la philosophie spéculative une révolution radicale, qu'il a lui-même comparée à celle de Copernic en astronomie, parce que, à l'instar de celle-ci, elle renverse, pour ainsi parler, les pôles de la recherche, en supposant que ce sont les choses qui se règlent sur la connaissance, et non pas, comme l'entendait l'ancien dogmatisme, la connaissance sur les choses (1). C'est encore une révolution, et tout aussi profonde, qu'il entreprend dans le domaine de la philosophie morale : dans ce domaine également, il ne s'agit de rien moins que d'un renversement complet de la méthode suivie jusqu'alors, et dont la domination universelle n'avait pas moins fait obstacle au progrès de la morale, bien plus ou bien pis, au simple établissement d'une morale solide et durable, que le dogmatisme au perfectionnement de la métaphysique ou même simplement à la constitution d'une métaphysique assurée de l'avenir (2).

Cette méthode fâcheuse et ruineuse, par l'emploi de laquelle les moralistes antérieurs se condamnaient à un véritable travail de Sisyphe, c'est-à-dire à un éternel recom-

1. Cf. *Critique de la raison pure*, préface de 2e édition (trad. Tissot, t. I, p. 333 sq.)

2. Qu'il soit bien entendu, une fois pour toutes, qu'au cours de cet exposé nous parlons au nom de Kant lui-même et sans nous engager d'aucune manière. La critique viendra à son heure.

mencement de la même tâche impossible, consistait à déduire, à prétendre déduire le devoir ou la loi, cette suprême catégorie de la moralité, de la notion d'un bien antérieur ou « en soi », prise des choses mêmes et d'où l'obligation eût résulté analytiquement comme une conséquence de son principe — bref, à juger de la moralité de nos actions par l'*objet* qu'elles tendent à produire ou auquel elles se rapportent, par leur « *matière* », comme parle Kant, d'où le nom de morales « matérielles » qu'il donne à tous ces différents systèmes.

Car, sans préjudice de cette unité foncière de méthode, et de méthode essentiellement défectueuse, encore un coup, ils ne laissent pas que d'être par ailleurs très distincts, suivant l'idée qu'on s'y fait à chaque fois de cette matière de nos actions. Suivons tout d'abord Kant dans la critique éliminatoire qu'il en institue : c'est le meilleur moyen de comprendre ce qu'il entend par cette insuffisance radicale de leur méthode même, ou plutôt pour quels motifs, variables avec chaque système particulier, il la tient précisément pour défectueuse.

***

Les uns font appel à un principe proprement métaphysique et s'efforçent de fonder la science des mœurs sur une démonstration rationnelle de Dieu et de la vie future : le devoir y est donné pour l'expression de la volonté divine, conçue soit comme arbitraire, soit comme se réglant sur un ordre absolu des choses que détermine l'entendement divin; et l'accomplissement du devoir pour la condition d'une félicité à venir et éternelle. Ce sont les morales théologiques, que des auteurs plus récents ont aussi appelées morales de la transcendance (3). On devine aussitôt le jugement que Kant en va porter : en limitant l'usage légitime des principes de la pensée à l'or-

3. On verra plus loin quelle différence profonde l'auteur des deux *Critiques* s'efforce de mettre entre « morale théologique » et « théologie morale ».

ganisation des phénomènes, en mettant au jour les faux raisonnements qui se cachent dès lors sous les prétendues preuves de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu (4), la *Critique de la Raison pure* nous a fait trop clairement entendre qu'il ne peut être question de pareille justification transcendante du devoir et qu'il n'y a rien, absolument rien à attendre de ce côté.

Serons-nous plus heureux avec les doctrines qui, sans remonter si haut, c'est-à-dire sans se réclamer d'un principe métaphysique, cherchent la raison du devoir dans une théorie de la nature humaine, de ses tendances essentielles, du but auquel aspire leur effort et des moyens à prendre pour atteindre ce but? Ce sont les morales naturalistes ou, comme on a dit encore, de l'immanence; et elles se subdivisent elles-mêmes en deux groupes nettement tranchés : les premières placent cette fin suprême de l'existence dans le bonheur, qui coïncide pour elles avec le souverain bien, — morales du plaisir ou eudémonistes; — les secondes prennent pour bien en soi un certain idéal de la nature humaine, que ce serait notre obligation essentielle, et la plus universelle aussi, de travailler sans cesse à réaliser toujours davantage — morales de la perfection ou rationnelles. Or est-il que ces deux grands systèmes, dont l'épicurisme et le stoïcisme nous offrent dans l'antiquité le type accompli, échouent également à la tâche, et même, en dépit de la différence qui les sépare, pour une raison à peu près identique dans le fond.

Assurément, les eudémonistes sont à cent lieues de se tromper, quand ils font du bonheur l'objet commun et unique de nos aspirations : « être heureux est nécessairement le désir de tout être raisonnable mais fini, partant c'est inévitablement un principe déterminant de sa faculté de désirer » (5). Le seul inconvénient, et on avoue-

4. Qu'on nous permette à ce sujet de renvoyer à notre étude *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu* (Lille, Morel, 1905).

5. *Critique de la raison pratique*, traduction Picavet, p. 39. C'est cette traduction qui sera continuellement utilisée dans les références

ra qu'il n'est pas de petite conséquence, c'est qu'il est impossible d'ériger la recherche du bonheur en règle impérative et universelle. On n'est pas obligé d'être heureux, encore moins est-on obligé de l'être de telle ou telle façon, par tels ou tels moyens. Le bonheur est un état contingent et subjectif, qui dépend de notre appréciation personnelle, non moins que des circonstances : chacun prend son bonheur où il le trouve. Il peut bien y avoir à cette fin des maximes et comme des recettes générales, mais d'une généralité toute relative et empirique, qui reste infiniment au dessous de l'universalité absolue des *lois* proprement dites, telles que la morale les requiert (6).

Quant aux systèmes rationnels, ils s'achoppent en dernière analyse, si étrange que cela paraisse de prime abord, à une difficulté du même genre. Car l'idéal de perfection qu'ils nous proposent a beau y être l'objet d'une représentation intellectuelle, cet objet ne peut pourtant déterminer notre volonté que par l'intermédiaire d'un sentiment, celui des jouissances que nous promet son acquisition; si bien que c'est encore le plaisir qui, finalement, sert ou prétend servir ici de règle. Que ce plaisir soit plus raffiné, peu importe, dès là précisément que c'est plaisir. Eudémonisme délicat, si l'on veut, mais eudémonisme, impuissant par définition même à fonder des *lois* morales (7).

* * *

De quelque manière que l'on s'y prenne, donc, et à quelque point de vue qu'on se place, on ne peut songer à dériver le devoir du bien : toute morale matérielle est condamnée en principe. En conclurons-nous que la morale en elle-même va partager le sort de la métaphysique spéculative, et le scepticisme moral serait-il au bout

suivantes. Même remarque pour la traduction Tissot de la *Critique de la raison pure.*

6. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 31 à 43 (théorèmes I et II avec corollaire et scolies) et p. 61.

7. *Ibid.*, p. 36 sq. et 68-69 (scolie 2 du théorème IV).

de cette critique désespérante? Mais peut-être réussira-t-on mieux par une autre voie. Redisons-le, il y a, à cet égard une analogie frappante entre la philosophie pratique de notre auteur et sa philosophie spéculative. De même qu'en celle-ci il s'était flatté de découvrir, entre l'ancien dogmatisme et le scepticisme théorique, une position moyenne et plus sûre, ainsi dans sa philosophie morale; et c'est ce qu'il appelle lui-même « le paradoxe de la méthode dans une critique de la raison pratique » : « à savoir que le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale (à laquelle, d'après l'apparence, il devait servir de fondement), mais seulement (comme il arrive ici), après cette loi et par elle (8) ».

Ainsi — et tel est juste ce renversement complet de méthode dont nous parlions tout à l'heure, — l'idée même du devoir ou de la loi, considérée dans sa pure forme obligatoire, et abstraction faite, au moins provisoirement, de son objet ou contenu, est-elle installée au point de départ de toute la recherche, ainsi est-elle érigée en principe premier de toute moralité. Et encore une fois, ce n'est qu'à cette condition qu'une théorie de la moralité même aura chance de s'édifier.

Autrement dit, à moins de renoncer sceptiquement à l'espoir de constituer une doctrine des mœurs, il faut aux morales matérielles substituer une morale *formelle.* Encore que cette dernière appellation s'explique presque d'elle-même (formelle = construite précisément sur la considération de la seule « forme » de la loi), les développements qui suivent vont achever de mettre la chose dans tout son jour.

***

Au vrai, on peut reprendre la même idée générale, d'un point de vue plus concret, si j'ose m'exprimer ainsi, plus voisin des faits, c'est-à-dire ici de nos actions humaines et des motifs qui les conditionnent immédiatement.

Ces motifs, en dernière analyse, sont de deux sortes,

8. *Critique de la raison pratique*, p. 110.

et ils ne peuvent être que de deux sortes. Ou bien, en effet, je me propose en agissant quelque résultat positif que je tiens pour bon, un objet à réaliser et dont j'attends quelque satisfaction ou avantage; ou bien, ne tenant aucun compte des conséquences de mon action, avantageuses ou dommageables, je me décide à agir par la simple idée que je dois le faire, en vertu, par exemple, de l'ordre qui m'en est donné. Dans le premier cas, ma conduite est déterminée, comme parle Kant, par un principe *matériel*, puisque la « matière » d'un acte est précisément cet objet ou résultat qu'il tend à produire; dans le second cas, par un principe *formel*, puisque la « forme » d'un acte revient à la façon dont j'en conçois l'accomplissement, ici son rapport à un « impératif » qui me l'impose.

Or est-il — et cela ressort, ou peu s'en faut, des définitions elles-mêmes — que « tous les principes pratiques matériels sont, comme tels, d'une même espèce, et qu'ils se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel » (9) : car une fois qu'on recherche une « matière », c'est-à-dire un avantage ou une satisfaction, c'est toujours *sa* propre satisfaction, *son* avantage, et c'est alors la sensibilité (ou « la faculté inférieure de désirer ») dans laquelle on place, à parler avec rigueur, le principe déterminant de la volonté (10).

Autant dire que les principes pratiques matériels ne fournissent jamais que des maximes (11), subjectives et empiriques, subordonnées à toutes les particularités et à toutes les contingences de chaque individu, absolument incapables d'être élevées à la dignité de lois proprement dites ou valables indistinctement pour la volonté de tout être raisonnable, incapables aussi et dès lors de conférer à nos actions aucune vraie moralité : car il n'y a pas de

---

9. *Critique de la raison pratique*, p. 32.

10. *Ibid.*, p. 36 sq.

11. Kant appelle *maxime* un « principe pratique », autrement dit une raison d'agir considérée *subjectivement*, ou du point de vue personnel de l'agent, « comme valable seulement pour sa volonté » (*Critique de la raison pratique*, p. 27).

milieu pour celle-ci entre être universelle ou n'être pas (12).

Mais si nos actions ne peuvent recevoir leur moralité de leur matière, il reste, puisqu'en dehors de la matière il ne reste aussi en elles que la forme, qu'elles la tiennent exclusivement de leur forme même, et qu'il n'y ait pas non plus de milieu pour elles entre être *formellement* morales ou n'être pas morales du tout (13).

***

Une précision, toutefois, est ici nécessaire. Nous avons vu plus haut que la forme consiste en l'espèce dans la façon dont est conçu l'acte à exécuter, ou plutôt que le considérer dans sa forme, c'est le considérer en tant qu'il *doit* être exécuté, en vertu d'un impératif qui le commande, et même le considérer exclusivement en cette qualité. Mais il y a impératif et impératif.

L'acte peut tout d'abord être commandé en vue d'une fin ultérieure, à titre de *moyen*, par conséquent, qui emprunte toute sa valeur à la fin même qu'il sert à réaliser. L'impératif est dit alors *hypothétique*, parce qu'il n'a de prise sur la volonté que « dans l'hypothèse » où celle-ci recherche la fin à laquelle il reste subordonné : « qui veut la fin, dit le proverbe, veut les moyens », mais en revanche, celui-là seul veut les moyens qui veut aussi la fin. Dès lors, — et la conséquence, comme on va voir, est capitale — cet impératif (hypothétique) n'est formel qu'en apparence, pour ainsi parler, et à la surface; ce qu'on appelle ici forme n'est, au vrai, que le rapport d'une matière à une autre matière; c'est donc toujours une matière, ou le désir de la fin ultérieure dont l'action m'est donnée pour le moyen ou la condition indispensable, qui détermine le choix du vouloir *(Willkühr)*; bref, l'impératif hypothétique demeure en fin de compte un principe pratique matériel, étranger comme tel à la moralité véritable. Comme parle Kant en propres termes, c'est l'« im-

12. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 27 sq. et p. 50 sq.
13. Cf. *ibid*, p. 43.

pératif de l'habileté ou de la prudence », qui « conseille » bien plutôt qu'il n'« ordonne », qui, tout bien pesé et considéré, conseille même uniquement, sans ordonner au sens propre et plein du mot : ce n'est pas encore l'impératif de la moralité (14).

L'impératif de la moralité n'est et ne peut être que celui qui ordonne ou commande « purement et simplement », ou absolument, ou sans condition; celui qui « représente l'action comme objectivement nécessaire en elle-même, indépendamment de toute autre fin »; celui qui nous ordonne immédiatement une certaine conduite, sans lui donner comme condition une autre fin que cette conduite permettrait d'atteindre, et quel qu'en puisse être le résultat (« advienne que pourra », dit encore le proverbe); celui qui est forme pure, par conséquent, sans aucune matière; celui qui, dans l'acception rigoureuse du terme, est *ordre* ou *commandement* ou *loi* et n'est que cela même. « Car, il convient d'y insister, seule l'idée de *loi* implique l'idée d'une *nécessité inconditionnelle*, objective et par suite universelle; et des ordres sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire que l'on doit suivre, même en dépit de l'inclination. Le mot *conseil* indique, il est vrai, une nécessité, mais une nécessité qui n'est réelle que sous des conditions subjectives et contingentes, suivant que tel homme considère telle ou telle chose comme un élément de son bonheur; au contraire, l'impératif proprement moral n'est limité par aucune condition et, comme il est absolument, quoique pratiquement, nécessaire, il peut à bon droit être appelé un ordre (15) ».

Il serait presque superflu de rappeler que ce principe suprême et unique de la moralité de nos actions est le célèbre impératif catégorique (16). Et il ne le serait sans doute pas moins d'ajouter quelque commentaire que ce fût à cette proposition finale, dans laquelle se résument

---

14. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, édit. Lachelier, p. 41 sq., et *Critique de la raison pratique*, p. 58 sq. (scolie 2 du théorème IV).

15. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 46.

16. *Ibid.*

comme d'eux-mêmes les éclaircissements qui précèdent :
« Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme (17) ».

***

A la distinction du principe pratique formel et des principes pratiques matériels correspond la distinction parallèle — ou, si l'on aime mieux, de la première dérive la distinction consécutive — de moralité et de légalité. Il suffit de citer les textes :

« Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est *que la loi morale détermine immédiatement la volonté.* Si la détermination de la volonté se produit, à vrai dire conformément à la loi morale, mais seulement par le moyen d'un sentiment, de quelque espèce qu'il soit, qui doit *(muss)* être supposé pour que celle-ci devienne un principe suffisant de détermination de la volonté; par conséquent si elle ne se produit pas *en vue de la loi*, l'action possédera bien de la *légalité (Legalitaet)*, mais non de la *moralité*... Le mobile de la volonté humaine ne peut jamais être que la loi morale..., si l'action ne doit pas simplement remplir la lettre de la loi même, sans en contenir l'esprit (18) ».

« Ainsi donc, on ne doit chercher en vue de la loi morale, et pour lui procurer de l'influence sur la volonté, aucun mobile étranger qui puisse dispenser de celui de la loi, parce que cela ne produirait qu'une pure hypocrisie, et même il est *dangereux* de laisser seulement *à côté* de la loi morale quelques autres mobiles, (comme celui de l'intérêt) coopérer avec elle (19) ».

Et Kant y insiste avec une complaisance qui montre assez combien cette idée lui tient à cœur : « Le concept du

---

17. *Critique de la raison pratique,* p. 43 (théorème III).
18. *Ibid.*, p. 127.
19. *Ibid.*, p. 128.

devoir réclame donc *objectivement* de l'action l'accord avec la loi, et *subjectivement* de la maxime de l'action, le respect pour la loi comme le mode de détermination unique de la volonté par la loi. Et c'est là-dessus que repose la différence entre la conscience d'avoir agi *conformément au devoir* et d'avoir agi *par devoir (aus Pflicht)*, c'est-à-dire par respect pour la loi. La première manière d'agir *(la légalité)* est encore possible quand même des penchants auraient été seuls les principes déterminants de la volonté; la seconde *(la moralité)*, la valeur morale, doit être placée exclusivement en cela que l'action a lieu par devoir, c'est-à-dire purement et simplement en vue de la loi (20). »

« La loi morale est en effet pour la volonté de tout être fini et raisonnable, une loi de *devoir*, de contrainte morale, qui le détermine à agir par respect pour cette loi et par soumission au devoir... » Il ne faut pas qu'« un autre principe subjectif » intervienne, « car autrement l'action n'aurait pas lieu par devoir », pour extérieurement conforme qu'elle y pût être, « et l'intention n'en serait pas morale (21) ».

Il reste donc bien acquis, pour nous en tenir désormais à ce seul couple de notions, qu'« agir moralement » ou « agir par un principe pratique formel », c'est *unum et idem*. En ce sens, on pourrait dire que le juste de Kant est éminemment un dévot de la forme.

***

Et c'est encore, et c'est toujours à quoi revient à son tour la *bonne volonté*, cette bonne volonté qu'au début de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant exalte en termes si enthousiastes : « De toutes les choses que nous pouvons concevoir en ce monde ou même, d'une manière générale, hors de ce

20. *Critique de la raison pratique*, p. 165.

21. *Ibid.*, p. 167. Cf. p. 215 : « Tout, dans l'efficacité des maximes morales, doit avoir rapport à la représentation de la loi, comme principe déterminant, si l'action doit contenir non seulement de la *légalité*, mais aussi de la *moralité* ».

monde, il n'y en a aucune qui puisse être considérée comme bonne sans restriction, à part une seule : une *bonne volonté*... La bonne volonté n'est pas bonne par ce qu'elle produit et effectue, ni par la facilité qu'elle nous donne à atteindre un but que nous nous proposons (22), mais seulement par le vouloir même, c'est-à-dire qu'elle est bonne en soi et que, considérée en elle-même, elle doit être estimée à un prix infiniment plus élevé que tout ce que l'on peut réaliser par elle au profit de quelque inclination, ou même, si l'on veut, de l'ensemble de toutes les inclinations. Quand même, par la défaveur du sort ou par l'avarice d'une nature marâtre, le pouvoir de réaliser ses intentions manquerait totalement à cette volonté, quand même tous ses efforts demeureraient sans résultat, de manière qu'il ne restât plus que la bonne volonté..., elle n'en brillerait pas moins de son éclat propre, comme un joyau, car c'est une chose qui possède par elle-même toute sa valeur (23) ».

Qu'est-ce donc, aux yeux de Kant, que la bonne volonté? Précisément celle qui n'agit que par devoir, qui n'obéit au devoir qu'en vue du devoir même ou par respect pour le devoir, celle qui « se détermine par la seule idée de la loi, « conçue, précisément aussi, et excellemment, dans sa forme législative universelle », abstraction faite de toute matière. Comme il dit encore, c'est « la volonté qui se détermine par la pure forme législative (universelle) de ses maximes ». Ces expressions techniques ne sont pas bien difficiles à entendre.

Nous avons déjà vu que, dans la langue de Kant, « maxime » revient à raison d'agir (ou à « principe pratique » en général) considérée *subjectivement*, et que la même raison d'agir, considérée *objectivement*, c'est-à-dire comme universellement valable pour tout être raisonnable (car elle ne peut être considérée objectivement que

22. Comme, par exemple, les talents de l'esprit, les qualités du caractère ou les dons de la fortune, dont il vient d'être question et qui n'ont jamais qu'une bonté relative, subordonnée à l'usage qu'on en fait.

23. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 11-13.

sous cette condition), s'appelle *loi* (24). Et comme elle ne peut non plus être ainsi universellement valable que par sa forme législative même, il s'ensuit que tout principe pratique matériel reste une simple maxime, toute subjective, destituée de toute valeur morale. On pourrait dire encore qu'à ce point de vue et en ce sens, la moralité consiste essentiellement à ne jamais prendre pour maxime de ses actions que la seule loi. Et c'est en quoi, redisons-le, consiste aussi la « bonne volonté ».

§ II. — L'autonomie de la volonté

Ce n'est pas tout. Une volonté qui se conforme de la sorte au devoir ne peut être qu'une volonté *libre*. Bonne volonté et volonté libre, c'est également tout un. Thèse capitale, nous le verrons bientôt, que Kant s'attache à établir par les deux théorèmes réciproques, ou, ce qui revient ici au même, par les deux problèmes suivants :

« *Problème I.* — Supposé que la simple forme législative des maximes soit seule le principe suffisant de détermination d'une volonté, trouver la nature de cette volonté qui ne peut être déterminée que par ce moyen. »

La réponse porte que, l'idée de la pure forme législative universelle ne ressortissant qu'à la raison et n'ayant rien de sensible, elle est comme transcendante aux phénomènes de la nature avec leur loi essentielle, la loi de causalité. Une volonté qui a cette idée pour principe de détermination ne peut donc être conçue que comme indépendante de la dite loi des phénomènes naturels ou de la causalité empirique. Or, une telle indépendance s'appelle liberté. « Donc, une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre (25). »

---

24. Cf. v. g. cette note des *Fondements*, etc., (p. 23) : « La *maxime* est le principe subjectif de la volonté; le principe objectif (c'est-à-dire celui qui servirait aussi subjectivement de principe pratique à tous les êtres raisonnables, si la raison était entièrement maîtresse de la faculté de désirer) est la *loi* pratique ».

25. *Critique de la raison pratique*, p. 46. — Dans la doctrine de

universelle et idée d'être raisonnable ou de personne fin en soi, donne naissance à une troisième idée, « à savoir l'idée de la volonté de chaque être raisonnable conçue comme législatrice universelle », qui s'exprime à son tour dans une troisième formule : « *Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer comme posant par ses maximes des lois universelles* (68) ».

§ III. — La théorie des postulats

Nous avons vu précédemment que la bonne volonté est celle qui ne se détermine que par la forme de la loi, abstraction faite de toute matière, celle, en termes plus simples, qui n'obéit au devoir que par respect pour le devoir, sans se préoccuper de son bonheur (69). Mais cela n'empêche pas qu'en agissant de la sorte, nous ne nous rendions pourtant dignes d'être heureux. Que le bonheur doive finalement, et de toute nécessité, coïncider avec la vertu, c'est-à-dire avec l'effort à se perfectionner sans cesse par une soumission absolument désintéressée à la loi morale, c'est là une conviction universelle, qu'on n'arrachera jamais de l'esprit humain, encore qu'il ne soit pas toujours capable ou qu'il n'essaie pas toujours de se la raisonner. Le bon sens populaire ne se résoudra jamais à admettre qu'il puisse « revenir au même pour un homme de s'être conduit bien ou mal, d'avoir pratiqué la justice ou commis toutes sortes de violences, quoiqu'il n'ait recueilli avant sa mort aucune récompense de ses bonnes actions ou aucun châtiment de ses fautes (70) ». « Avoir besoin du bonheur, en être digne et cependant ne pas y participer (71) », il y a là, il y *aurait* là quelque

68. *Ibid.*, p. 70 et 75.

69. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 32 (théorème II) : « Tous les principes pratiques matériels sont, comme tels, d'une seule et même espèce et se rangent sous le principe général de l'amour de soi ou du bonheur personnel ».

70. *Critique du jugement*, § 87, Remarque (édit. Rosenkranz, t. IV, p. 362).

71. *Critique de la raison pratique*, p. 202.

chose d'aussi absurde pour la raison que de révoltant pour la conscience.

Et ce jugement du sens commun, la raison elle-même le confirme ou, en tout cas, le transpose à sa manière, en s'élevant, dans son usage pratique, à l'idée d'une totalité absolue de ses conditions ou de son objet, ou d'un inconditionné pratique suprême (72), et en donnant à cet inconditionné pratique le nom de souverain bien, c'est-à-dire de bien complet et achevé *(ganze und vollendete)* : car ce qu'elle entend par là, c'est précisément l'unité ou du moins l'union du bien sensible et du bien proprement moral, du bonheur et de la vertu. Harmonie de la vertu et du bonheur, tel est donc, au vrai, l'objet total qu'elle assigne en fin de compte à notre activité; que c'est partant « un devoir pour nous de rechercher »; qui est « le but nécessaire et suprême d'une volonté moralement déterminée », « l'objet nécessaire *a priori* de notre volonté, inséparablement lié à la loi morale », etc. (73).

Seulement, voici dès lors la difficulté : s'il y a une chose que l'Analytique de la raison pratique a mise en lumière, c'est justement l'hétérogénéité radicale des maximes du bonheur et de celles de la vertu (74). Et c'est justement aussi de ne s'en être pas rendu compte, c'est d'avoir méconnu la distinction irréductible de ces deux éléments du souverain bien, pour n'y voir que deux noms différents d'un élément identique, qui fait la commune erreur des deux grandes doctrines morales de l'antiquité, épicuréisme et stoïcisme, encore que cette erreur commune ait abouti avec chacune d'elles à un résultat pour ainsi dire inverse : « Le stoïcien soutenait que la vertu est *tout le souverain bien* et que le bonheur n'est que la conscience de la vertu, en tant qu'appartenant à l'état

72. Comme elle s'élevait, dans son usage spéculatif, à l'idée d'une totalité des conditions du conditionné théorique, à l'idée d'un inconditionné théorique (ou d'un absolu), afin de parachever l'unité du savoir.

73. *Critique de la raison pratique*, p. 208, 210, 222, 228, 235, etc.

74. Cf. *supra*, critique éliminatoire des morales matérielles.

du sujet. L'épicurien soutenait que le bonheur est *tout le souverain bien* et que la vertu n'est que la forme de la maxime à suivre pour l'acquérir, c'est-à-dire qu'elle ne consiste que dans l'emploi rationnel des moyens de l'obtenir (75) ».

Méprise fondamentale, encore une fois! L'union ou l'harmonie du bonheur et de la vertu « ne peut pas être connue *analytiquement* (comme si celui qui cherche son bonheur se trouvait vertueux en se conduisant ainsi par la simple solution de ses concepts; ou comme si celui qui suit la vertu se trouvait heureux *ipso facto* par la conscience d'une telle conduite) » : cette liaison de la vertu et du bonheur ne peut être conçue que synthétiquement (76). Et ici encore, il s'agit de se bien entendre : qu'on n'en prenne pas occasion, en effet, de conclure qu'il y ait entre les deux éléments du souverain bien, le même rapport, précisément, qu'entre la cause et l'effet — que l'on prenne d'ailleurs pour cause ou pour effet l'un ou l'autre réciproquement, comme parle Kant, « que le désir du bonheur soit le mobile des maximes de la vertu, ou que la maxime de la vertu soit la cause efficiente du bonheur (77) ». Ce serait oublier derechef, pour la première hypothèse, tous les résultats acquis par l'Analytique de la raison pratique, à savoir que la recherche du bonheur non seulement ne peut pas produire la vertu, mais qu'elle est, par définition même, corruptrice de toute intention vertueuse. Quant à la seconde hypothèse, à savoir que la pratique de la vertu engendre nécessairement le bonheur, elle est trop cruellement battue en brèche par l'expérience de chaque jour (78). En résumé, si la raison affirme *a priori* l'union nécessaire du bonheur et de la vertu par un jugement synthétique analogue à celui par lequel elle affirme la nécessité de la liaison causale, ce n'est pourtant pas qu'il y ait entre les deux termes une liaison propre-

75. *Critique de la raison pratique*, p. 205.

76. *Ibid.*, p. 206.

77. *Ibid.*, p. 207.

78. Cf. *ibid.*, p. 207-8.

ment causale, c'est-à-dire, que, suivant les lois de la nature, l'un doive produire nécessairement l'autre.

Mais alors, comment peut-elle bien l'affirmer de la sorte? Problème angoissant, peut-on dire, à la solution duquel on peut bien dire aussi que la morale est suspendue tout entière, comme elle est suspendue et parce qu'elle est suspendue tout entière aussi à cette synthèse de la vertu et du bonheur ou à cet idéal du souverain bien que notre devoir le plus impérieux, nous l'avons vu, est de tendre à réaliser toujours davantage. « Attendu que la réalisation du souverain bien, qui contient cette connexion (79) dans son concept, est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté et qu'il est inséparablement lié à la loi morale, l'impossibilité de cette réalisation doit aussi prouver la fausseté de la loi. Si le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travailler au souverain bien, doit être fantastique et dirigée vers un but vain et imaginaire, par conséquent être fausse en soi (80) ».

Ou bien donc la synthèse nécessaire et *a priori* de la vertu et du bonheur doit trouver quelque part sa justification, ou bien la loi morale n'est qu'un vain mot. Et c'est le scepticisme le plus radical qui, cette fois encore, menace de triompher sur toute la ligne.

Voilà comment la détermination du rapport entre la vertu et le bonheur, en d'autres termes, comment la conception *a priori* d'un inconditionné pratique donne naissance à une antinomie analogue à celle qui résultait, dans la *Critique de la raison pure*, de l'idée d'un inconditionné théorique. C'est cette antinomie, de la raison pratique

79. C'est-à-dire la synthèse ou l'harmonie de la vertu et du bonheur.

80. *Critique de la raison pratique*, p. 208. — Cf. *Critique de la raison pure* (Méthodologie transcendantale, chap. II, sect. 2), t. II, p. 511 : « Nous sommes forcés par la raison, d'admettre ce Créateur sage de l'univers ainsi que la vie dans un monde que nous devons considérer comme à venir, à moins de considérer les lois morales comme de vaines chimères *(leere Hirngespinnte)*, parce que leur conséquence nécessaire (le souverain bien, union de la vertu et du bonheur), que la raison elle-même y rattache, s'évanouirait forcément sous cette supposition ».

cette fois, que la dialectique de la raison pratique se donne pour tâche de résoudre.

*
* *

Et voici comment elle la résout : c'est toujours, comme pour l'antinomie de la raison pure elle-même, du moins pour la principale d'entre elles (l'antinomie de la nécessité et de la liberté), par un appel à la distinction des deux mondes sensible et intelligible, phénoménal et nouménal.

Il suffit, en effet, de se placer à ce point de vue pour s'apercevoir que, si la première des deux propositions en jeu, celle qui fait dépendre la vertu de la recherche du bonheur (thèse épicurienne), est *absolument fausse*, la seconde, celle qui fait dépendre le bonheur de la pratique de la vertu (thèse stoïcienne), n'est fausse que *relativement*, c'est-à-dire par rapport au monde sensible et à ses lois propres, ou entendue en ce sens, que la vertu engendre immédiatement le bonheur *selon les lois de la nature sensible* elle-même, ou, ce qui revient au même, à supposer que « l'existence dans le monde sensible soit le seul mode d'existence de l'être raisonnable » : mais elle peut fort bien être vraie en un autre sens, en admettant que l'être raisonnable (ou l'agent moral) appartient aussi, en tant que tel, en tant que raisonnable, au monde intelligible ; car alors il n'est plus « impossible que la moralité comme cause ait une connexion nécessaire, encore que médiate seulement, avec le bonheur comme effet (81) ». Il ne faut que le bien prendre, et c'est à quoi serviront les explications qui vont suivre, en même temps qu'elles assureront ce premier résultat en lui donnant toute sa valeur.

De fait, nous n'avons jusqu'ici que le dessin ou le cadre général de la solution, et nous n'avons non plus affaire, rigoureusement parlant, qu'à une possibilité. Il s'agit de remplir ce cadre général et de transformer cette possibilité en certitude.

81. *Critique de la raison pratique*, p. 209.

Or, et pour le second point, rappelons-nous que de considérer l'agent moral comme appartenant pour une part au monde intelligible, nous en avons désormais le droit, au moins dans l'usage pratique de la raison, puisque la loi absolument et immédiatement certaine qui règle cet usage nous certifie pratiquement notre liberté, dont nous ne sommes justement capables que comme membres d'un tel monde (82).

Ce premier « postulat », pourtant, ne se rapporte qu'à la loi morale prise en elle-même, dans sa forme pure d'impératif catégorique : il n'est encore qu'une condition de la *loi* comme telle, et non pas de l'*objet* total et nécessaire d'une volonté déterminée par cette loi, c'est-à-dire du souverain bien (83). Mais s'il ne contient pas la solution de l'antinomie de la raison pratique, en nous permettant de « poser le pied » dans le monde nouménal il la prépare, et, si l'on peut dire, il en garantit d'avance toute la valeur. Quant à la solution elle-même, proprement dite, précise, intégrale, un dernier effort d'attention nous la fera pénétrer.

*
* *

Et pour cela, tâchons de saisir très exactement aussi le sens de ce terme : souverain bien — *souverain*, c'est-à-dire, non seulement complet (*consummatum*, ensemble de *tous* les biens, sensibles et moraux), mais encore suprême (*supremum*, ensemble de tous les biens, sensibles et moraux, *portés* chacun *au plus haut point* qui se puisse concevoir). Par suite, le souverain bien n'est pas simplement, à vrai dire, l'union ou l'harmonie du bonheur et de la vertu (tout court, sans plus), il est aussi, il est surtout l'union du bonheur sans mélange avec une vertu sans tache, c'est le summum de la félicité coïncidant avec le summum de la moralité, bref, l'*idéal* d'une volonté tout ensemble parfaitement bonne et parfaitement heureuse — il serait plus exact encore de dire : le summum de la

82. Cf. *supra*, p. 26 sq.
83. Cf. *Critique de la raison pratique* (préface), p. 3.

félicité mérité par le summum de la moralité, l'idéal d'une volonté qui, par la conformité absolue de ses intentions à la loi morale, se rend digne d'une suprême béatitude, d'une volonté qui se rend digne d'être parfaitement heureuse parce qu'elle est parfaitement bonne. Car, il faut y insister, la raison pratique ne conçoit le bonheur comme nécessaire qu'autant qu'il est joint à la perfection morale (84).

Tenons-nous-en au premier élément de cette synthèse, perfection morale, volonté parfaitement bonne, conformité absolue des intentions à la loi, summum de la moralité, ou enfin, comme l'appelle expressément Kant, *sainteté*. Or est-il que cette perfection de la sainteté, l'homme n'y peut atteindre à aucun moment de son existence dans le monde sensible, attendu que dans ce monde sensible, la volonté n'arrive jamais à se libérer totalement des inclinations de l'égoïsme. La sainteté n'en étant pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, il en résulte qu'elle peut seulement se rencontrer dans un *progrès à l'infini* vers une telle conformité absolue des intentions à la loi morale. Et comme enfin ce progrès à l'infini n'est lui-même possible que dans la supposition d'une existence indéfiniment continuée et personnellement identique du même être raisonnable (ce que l'on nomme communément l'immortalité de l'âme), il se trouve ainsi que cette supposition de l'immortalité de l'âme, dans laquelle seule le premier élément du souverain bien reste pratiquement possible, est inséparablement liée à la loi morale, dont ce souverain bien est l'objet. En un mot, l'immortalité de l'âme ou la vie future est une « hypothèse nécessaire », un « postulat » de la raison pure pratique (85).

***

Voilà pour le premier élément, pour la possibilité du premier élément du souverain bien, vertu parfaite ou sainteté. La possibilité du bonheur qui doit lui corres-

84. *Ibid.*, p. 201-2.
85. *Ibid.*, p. 222-3.

pondre, ou du second élément, s'établit à son tour comme il suit.

Nous avons vu tout à l'heure qu'il suffit de se référer à l'ordre nouménal pour concevoir que « la moralité de l'intention comme cause puisse avoir une connexion nécessaire, sinon immédiate, au moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature) avec le bonheur comme effet (tandis que dans une nature qui est simplement un objet des sens, pareille liaison n'est jamais qu'accidentelle et aléatoire) (86) ». Il faut retenir cette incise : « sinon immédiate, *du moins médiate...* », et l'expliquer.

Ici encore, c'est-à-dire pour ce point particulier, Kant ne veut ni ne croit revenir sur ce qu'il a dit antérieurement, à savoir, d'un côté que le jeu des lois naturelles, laissé à lui-même, ne saurait favoriser le triomphe suprême de l'ordre moral, si l'on préfère, contribuer à la réalisation définitive du souverain bien ou à la juste proportion entre le bonheur et la vertu ; — de l'autre côté, que la vertu elle-même, relative qu'elle est à la seule intention des actes, destituée qu'elle est aussi de toute influence sur leurs effets naturels (87), ne saurait non plus produire à elle seule un bonheur qui dépend précisément et exclusivement de ces effets. Il reste, de fait, un autre moyen, pris d'ailleurs, d'assurer à la vertu une félicité proportionnée à son excellence ; ou plutôt, il reste, pour nous, un autre moyen d'être assurés, comme il faut que nous le soyons, qu'une telle félicité lui écherra tôt ou tard en partage : c'est d'admettre une cause première ou souveraine de la nature (un « auteur intelligible de la nature », justement), qui ait le pouvoir d'en faire converger le cours vers ce but suprême, c'est-à-dire l'harmonie même de la vertu et du bonheur.

Cette cause doit être conçue dès lors comme ayant aussi le pouvoir de se représenter les lois morales et naturelles qu'elle doit ainsi accommoder les unes aux autres.

86. *Critique de la raison pratique*, p. 209-10.

87. Naturels = subordonnés, précisément, au seul jeu des lois de la nature.

autrement dit elle doit être conçue comme une *intelligence*; — bien plus encore, comme ayant le pouvoir d'agir en conséquence de cette représentation même, autrement dit elle doit être conçue comme une *volonté;* — bien plus encore, comme le principe des dites lois, qu'elle ne pourrait sans cela tenir sous sa dépendance et harmoniser entre elles, autrement dit, elle doit être conçue comme le *législateur* naturel et moral tout ensemble; — bien plus toujours, comme *unique*, parce que, autrement, la parfaite unité que son rôle est de ménager entre l'ordre moral et l'ordre naturel serait compromise; comme *toute-puissante*, parce que, autrement, cette subordination des forces naturelles aux exigences de la moralité resterait problématique; comme *omnisciente*, parce que, autrement, le fond des cœurs lui échapperait avec la valeur morale de leurs secrètes dispositions; comme *omniprésente*, parce que, autrement, son action ordonnatrice pourrait être mise en échec sur un point ou sur un autre; comme *éternelle*, parce que, autrement, il pourrait arriver un jour ou l'autre que cet équilibre de la nature et de la liberté fût subitement rompu...

Or, ce législateur souverain, cette cause unique et suprême, cette cause éternelle, partout présente, toute-puissante et omnisciente de toutes choses, que l'idée du souverain bien suppose inévitablement, nous l'appelons Dieu. L'existence de Dieu est donc le second postulat de la possibilité du souverain bien, cet objet total et nécessaire que la loi morale impose *a priori* à notre volonté comme devant être réalisé par elle. Ou, comme parle encore Kant, le postulat de la *possibilité* du souverain bien *dérivé* est en même temps le postulat de la *réalité* d'un souverain bien *primitif* (88).

***

En résumé, puisque 1° nous trouvons en nous l'*ordre* de réaliser le souverain bien; puisque 2° nous ne sau-

---

88. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 226-9, 253-4, etc. — Cf. *Critique de la raison pure* (Méthodologie transcendantale, chap. II, sect. 2), t. II, p. 514-5 et 510.

rions admettre que l'ordre nous soit donné de réaliser un objet quelconque, si cet objet n'est pas possible; puisque 3° nous ne pouvons arriver au souverain bien dans le monde phénoménal, abandonné à ses lois propres, et que, d'autre part, la perspective nous reste ouverte sur le monde intelligible, non plus seulement à titre de simple possibilité, mais même, par la loi morale et par la liberté qu'elle enveloppe, à titre de réalité; — pour tous ces motifs donc, il est nécessaire que nous croyions, pratiquement du moins, à la réalité intelligible de ce qui seul rend possible le souverain bien, vie future et existence de Dieu.

Je *dois* atteindre à l'harmonie de la vertu et du bonheur au plein sens des termes, c'est-à-dire que je dois devenir tout ensemble parfaitement vertueux et parfaitement heureux : donc, je le *puis*.

Je n'y puis atteindre dans la vie présente : donc, *il faut* que j'admette une vie à venir où j'y pourrai parvenir effectivement; il faut, pratiquement, que je croie à une vie future.

Je n'y puis parvenir non plus qu'en supposant une cause suprême de la nature qui ait une causalité conforme aux intentions morales, c'est-à-dire un auteur intelligent de l'univers, législateur à la fois des choses et des volontés, et capable de compenser l'impuissance de la moralité à se donner le bonheur dont elle est digne, ou de tourner le jeu des lois naturelles à la pleine satisfaction des lois morales : donc, *il faut* que j'admette, au moins pratiquement, un tel auteur de l'univers ou, ce qui revient au même, il faut, pratiquement, que je croie en Dieu.

***

Avec les deux postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, nous atteignons le sommet ou le couronnement suprême de la doctrine kantienne des mœurs, et non seulement de la doctrine des mœurs, mais aussi, par elle, du système tout entier; le point culminant

où, par la doctrine des mœurs, il vient se rejoindre malgré tout à la religion et, en ce sens, à la métaphysique elle-même.

Seulement, il importe, ici plus que jamais peut-être, de ne pas s'y tromper, car, ici encore, c'est, en regard de toutes les morales ou philosophies antérieures, une attitude originale, tout à fait originale, que Kant s'efforce de prendre, et une attitude qui lui était d'ailleurs commandée par la position, également toute nouvelle, qu'il avait occupée dès le principe, en substituant aux morales matérielles une morale exclusivement formelle : ceci, peut-on dire, devait suivre de cela, et même on pourrait dire aussi que, d'une certaine manière, ceci n'est encore que cela, considéré sous un autre aspect. Expliquons-nous.

Assurément, la philosophie pratique de Kant est bien ou prétend être, par un côté, par sa base, si l'on veut, une morale indépendante, comme on dirait aujourd'hui, puisqu'elle est fondée tout entière sur ce « fait premier de la raison pratique » qui s'appelle le devoir ou la loi morale; puisqu'elle se défend de prime abord de rechercher la justification transcendante, et même la justification immanente, en un mot toute justification quelconque et proprement dite de ce devoir, qui est dès lors conçu, en ce sens, comme se suffisant totalement à lui-même et à tout le reste (89); bref, puisqu'elle se donne précisément et exclusivement pour une morale *formelle*. Est-ce à dire qu'il faille la couper de toute attache avec la religion et la métaphysique, effacer d'un trait, brutalement et arbitrairement, et imprudemment surtout, le rapport étroit que le bon sens populaire s'est toujours refusé à méconnaître entre les idées morales et les convictions métaphysiques, particulièrement les convictions religieuses?

Non, mais il ne faut que se faire une idée exacte de ce rapport. Or est-il que le concevoir suivant les notions communes elles-mêmes, c'est-à-dire donner d'emblée pour

89. A cause de quoi, justement, on l'appelle le « fait *premier* » de la raison pratique.

fondement aux prescriptions de la conscience une volonté transcendante (à savoir la volonté divine), c'est-à-dire encore faire dépendre la morale d'une métaphysique ou, plus exactement, d'une théologie antérieure (dériver la morale de la théologie), c'est, au sentiment de Kant, anéantir cette *autonomie* en laquelle nous avons vu que réside à ses yeux le principe unique et suprême de toutes les lois morales, pour lui substituer une « hétéronomie » du libre choix, qui non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais qui est opposée au principe même de l'obligation et à la moralité de la volonté; c'est, si l'on aime mieux, faire déchoir l'impératif de la moralité de sa dignité suprême, de sa dignité d'impératif catégorique, pour le rabaisser au niveau d'un vulgaire impératif hypothétique (« fais le bien, s'il y a un Dieu et une vie future »); en un mot, c'est retourner en arrière ou retomber du point de vue formel au point de vue matériel. Que reste-t-il donc, sinon de renverser, encore et toujours, l'ordre des termes? de fonder, non plus la morale sur la théologie, mais, à l'opposé, la théologie sur la morale? de dériver la théologie de la morale, et non plus la morale de la théologie?

Et comment? Juste par l'intermédiaire de l'idée du souverain bien et de sa relation à l'existence de Dieu et à la vie future, ces deux articles essentiels de toute théologie et de toute religion: en « faisant de la connaissance et de la volonté de Dieu, non la base des lois pratiques, mais seulement de l'espoir d'arriver au souverain bien sous la condition d'observer ces lois »; car alors « le mobile propre à les faire observer » reste « placé seulement dans la représentation du devoir », et l'autonomie est sauve (90). En revanche, ce n'est pas seulement la morale qui, de la sorte, achemine, et achemine *seule*, à la religion, c'est même en un sens toute la morale qui devient ou *re*devient religion — mais toujours sous la même condition, à savoir de partir d'abord de la morale elle-même, et de ne partir que d'elle.

90. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 234-5.

« De cette manière, poursuit Kant, la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme l'objet et le but final de la raison pure pratique, à la *religion*, c'est-à-dire qu'elle conduit à *reconnaître tous les devoirs comme des ordres divins*, non comme *des sanctions*, *c'est-à-dire comme des ordres arbitraires et fortuits par eux-mêmes d'une volonté étrangère*, mais comme des *lois essentielles* de toute volonté libre en elle-même, qui cependant doivent être regardées comme des ordres de l'être suprême, parce que nous ne pouvons espérer que d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante, le souverain bien que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts, et que, par conséquent, nous ne pouvons espérer d'y arriver que par l'accord avec cette volonté. Ainsi tout reste ici désintéressé et simplement fondé sur le devoir, sans que la crainte ou l'espérance puissent, comme mobiles, être prises pour principes, car dès qu'elles deviennent des principes, elles détruisent toute la valeur morale des actions. La loi morale ordonne de faire du souverain bien possible dans un monde, l'objet ultime de toute ma conduite. Mais je ne puis espérer de le réaliser que par l'accord de ma volonté avec celle d'un auteur du monde saint et bon, et bien que *mon propre bonheur* soit compris dans le concept du souverain bien, comme dans celui d'un tout où le plus grand bonheur est représenté comme lié dans la plus exacte proportion avec le plus haut degré de perfection morale (possible dans les créatures), ce n'est cependant pas mon propre bonheur, mais la loi morale (qui au contraire limite, par des conditions rigoureuses, mon désir illimité de félicité), qui est le principe déterminant de la volonté, indiqué pour travailler à la réalisation du souverain bien.

« La morale n'est donc pas à proprement parler, la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur. C'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un

jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes (91) ».

En résumé, non plus « morale théologique », mais « théologie morale » ; car, c'est cela même que Kant entend par cette distinction, à savoir, pour reprendre nos formules précédentes, non plus une morale fondée sur la théologie, mais une théologie fondée sur la morale et conçue comme l'épanouissement ou comme le couronnement suprême de la morale.

***

Nous disions tout à l'heure que ce point culminant où la morale vient ainsi se rejoindre à la religion n'est pas seulement le sommet de la philosophie pratique de Kant, mais même, par elle, de son système tout entier. Pour le bien entendre, il faut examiner plus attentivement cette notion de théologie morale, qui y gagnera au surplus d'être précisée encore.

Qu'est-ce à dire, en effet, fonder la théologie ou la religion sur la morale? Cela ne signifie pas simplement que les notions religieuses essentielles ne viennent qu'après le devoir et sont comme tirées de lui : cela signifie surtout, et en termes plus précis, que, loin que le devoir emprunte sa force et sa certitude dernière à ces notions, c'est lui, au contraire, qui seul peut leur assurer une valeur réelle; que c'est, à l'opposé, de lui, et de lui seul, qu'elles reçoivent elles-mêmes leur certitude, de purement hypothétiques ou problématiques qu'elles restaient jusque-là, à titre de conditions requises pour la réalisation du but final suprême qu'il nous impose.

Et encore, cette certitude qui s'étend ainsi régressivement de lui à elles, demeure-t-elle, si l'on peut dire, dans la même ligne que lui; encore n'est-elle que *pratique* comme lui, c'est-à-dire ne vaut-elle que par rapport à l'action, dont il est la loi suprême. Il n'y a là qu'une affirmation pratique, autorisée exclusivement par les besoins de la pratique : la raison pratique peut bien poser l'exis-

91. *Critique de la raison pratique*, p. 235-6.

tence de Dieu (ou la vie future) au nom des exigences de la moralité, la raison spéculative n'en reste pas moins absolument incapable de décider par ses propres forces quoi que ce soit sur ces deux points. « C'est ainsi qu'en fin de compte la raison pure, mais seulement dans son usage pratique, a le mérite de rattacher à notre intérêt le plus élevé (l'acquisition du souverain bien) une connaissance dont la pure spéculation peut bien s'enchanter, mais qu'elle ne peut rendre valable, et par là même de la convertir, sinon en un dogme démontré, du moins en une supposition absolument nécessaire pour ses fins les plus essentielles (92) ».

En d'autres termes, la théologie morale n'est pas seulement celle qui « s'élève de ce monde à une intelligence suprême comme principe de tout ordre et de toute perfection morale (93) », mais aussi, on pourrait même dire mais surtout, qui ne s'y élève à ce titre que par voie de *croyance*, et non plus de science proprement dite. Car c'est cela même à quoi revient la croyance : « tenir pour vrai *ce qu'il est nécesssaire de supposer comme condition de la possibilité du but final suprême* que la loi morale nous oblige à poursuivre (le souverain bien, toujours), quoiqu'on ne puisse apercevoir ou connaître théoriquement ni la possibilité ni l'impossibilité de ce but final (94) ».

Voilà ce que Kant entend par « le droit qu'a la raison pure, dans l'usage pratique, à une extension qui n'est pas possible pour elle dans l'usage spéculatif (95) » ; voilà comment il peut parler, et ce qu'il veut dire quand il parle d'une « suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative », d'un « assentiment venant d'un besoin de la raison pure », de la « possibilité d'une extension de la raison pure au point de vue pratique, qui ne soit pas accompagnée d'une extension

92. *Critique de la raison pure* (Méthodologie transcendantale, chap. II, sect. 2), t. II, p. 518.

93. *Ibid.* (Dialectique transcendantale, chap. III, sect. 7), t. II, p. 332.

94. *Critique du jugement*, §. 90 (édit. Rosenkranz, t. IV, p. 379).

95. *Critique de la raison pratique*, p. 85.

de la connaissance comme raison spéculative (96) » ; comment, enfin, et en quel sens il peut conclure — ce qui résume tout le reste — que « le concept de Dieu est un concept qui n'appartient pas originairement à la physique (ou à la raison spéculative), *mais à la morale* », à la faveur de laquelle seule il arrive à se réaliser et à se déterminer (97).

Une fois de plus, la constatation s'impose : chez Kant, l'idéalisme spéculatif de la *Critique de la raison pure* est tout simplement, avec les conséquences négatives qu'il entraîne en métaphysique, la préface du dogmatisme moral que doit instaurer la *Critique de la raison pratique* (98). Nous ne tarderons pas à nous rendre compte qu'il y a là quelque chose de plus encore, par où se dévoile plus que jamais l'unité du système et de la pensée kantienne. Auparavant, et pour y mieux parvenir, étudions aussi d'un peu plus près l'idée de postulat.

***

De tout ce qui précède, il résulte qu'un postulat est une supposition exigée par les fins de la moralité, ou qu'on y est conduit, comme parle Kant, par le besoin de la raison pratique. Et c'est en quoi il diffère de la simple *hypothèse*, laquelle ne répond qu'à un besoin de la raison spéculative (99). Attachons-nous à bien pénétrer cette distinction.

De fait, je puis bien, dans le second cas, c'est-à-dire pour contenter ce besoin de la raison dans son usage spéculatif, « m'élever du dérivé aussi haut *que je le veux* dans la série des principes *(Gründe)*, jusqu'à un premier principe même *(Urgrund)* » ou jusqu'à une cause première; mais ce n'est pas « pour donner à ce dérivé (par exemple, à la liaison causale des choses et des change-

96. *Critique de la raison pratique*, p. 218, 257, 263.

97. *Ibid.*, p. 254.

98. Voir notre *Essai critique sur le Réalisme thomiste*, etc., p. 190 sq.

99. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 257 : « Un *besoin* de la raison pure dans son usage spéculatif ne conduit qu'à des *hypothèses*, le besoin de la raison pure pratique conduit à des *postulats* ».

« *Problème II.* — Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui seule est capable de la déterminer. »

Une volonté libre, nous venons de le voir, est une volonté affranchie de la causalité empirique. Puisque la matière ou l'objet de la loi ne peut jamais être donné qu'empiriquement, une volonté libre ne saurait donc recevoir une détermination de l'objet ou de la matière de la loi. Mais alors, il faut qu'elle la reçoive de sa forme législative comme telle. « Donc la forme législative, en tant qu'elle est renfermée dans la maxime, est l'unique chose qui puisse fournir un principe de détermination de la libre volonté (26). »

***

Il y a plus encore. Une volonté soumise au devoir ne peut donc être qu'une volonté libre, tout comme, en revanche, une volonté libre ne peut être qu'une volonté soumise au devoir : « liberté et loi pratique inconditionnée s'impliquent conséquemment l'une l'autre (27) ». Telle est précisément l'*autonomie* de la volonté, envisagée du moins sous son premier aspect ou prise dans son premier sens — car nous constaterons sans tarder qu'il y en a un autre, plus large et plus profond ; — telle est, dis-je, l'autonomie, entendez : le pouvoir qu'a la volonté de se déterminer elle-même, abstraction faite de tout attrait sensible, indépendamment de toute préoccupation d'intérêt et de plaisir, par la seule considération du devoir ou im-

Kant, l'ensemble des phénomènes sensibles (*mundus hic adspectabilis*, dirait un philosophe de l'Ecole) ne devient un système régulier, assujetti à des lois, ou une « nature », que par l'action de notre entendement, organisant ces phénomènes au moyen des catégories, dont l'une des plus importantes est celle de causalité. La loi de causalité est la loi de succession régulière et nécessaire, dérivée *à priori* de l'entendement, qui régit les phénomènes sensibles, tels qu'ils se présentent dans l'expérience, et elle n'est que cela : causalité naturelle, causalité empirique, causalité phénoménale, tout autant d'expressions équivalentes. Hors de la nature même, cette loi n'a donc plus de sens, et tout ce qui dépasse l'ordre phénoménal ou empirique en est forcément affranchi.

26. *Ibid.*, p. 47.

27. *Ibid.*

pératif catégorique. Elle est dite alors autonome parce qu'elle n'obéit qu'à sa loi propre, parce qu'elle ne trouve qu'en elle-même sa loi et que, de la sorte, elle se la donne déjà à elle-même par un acte de suprême liberté.

Pour mieux l'entendre, il faut nous rappeler, 1° que volonté, c'est ici raison pratique; si l'on préfère, et ce qui revient au même, que ce qu'on appelle ici volonté, c'est « la puissance pratique de la raison », son pouvoir de déterminer immédiatement l'action ou la conduite, par une loi *a priori*, indépendante de toute expérience et qui dérive de sa nature même; et 2° que cette loi *a priori*, dérivant de la nature même de la raison, ne peut être qu'une loi universelle, et formelle aussi, de la manière qui a été expliquée précédemment. Lorsque la volonté, ou faculté d'appétition rationnelle, se détermine par la pure forme législative de ses maximes ou par la seule idée de l'impératif comme tel, c'est donc bien en elle-même qu'elle trouve sa loi, c'est donc bien elle qui se fait sa loi à elle-même, elle est donc bien « autonome ». Autonomie de la volonté et autonomie de la raison pratique, c'est tout un, et de fait, Kant dit indifféremment l'un pour l'autre.

Et l'on voit tout ensemble comment cette autonomie de la volonté est la vraie et l'unique raison de la moralité de nos actes : « Le principe unique de la moralité réside dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré), et en même temps aussi dans la détermination du libre choix *(Willkühr)* par la simple forme législative universelle, dont une maxime doit être capable. Mais cette *indépendance* est la liberté au sens *négatif*, cette *législation propre* de la raison pure et, comme telle, pratique, est la liberté au sens *positif*. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'*autonomie* de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté, et cette autonomie est elle-même la condition formelle de toutes les maximes, la seule par laquelle elles puissent s'accorder avec la loi pratique suprême (28) ».

28. *Critique de la raison pratique*, p. 55.

Au contraire, « toute *hétéronomie* du libre choix », c'est-à-dire toute dépendance à l'égard de quelque impulsion ou penchant, toute prise en considération de motifs extérieurs au pur et simple devoir, toute idée de produire par son action quelque résultat qui nous intéresse, fût-ce même acquiescement raisonné à une loi naturelle (tel, sans doute, que le *sustine et abstine*, l'ἀνέχου καὶ ἀπέχου des Stoïciens, l'effort à supporter la nécessité universelle et à ne rien tenter à l'encontre), — tout cela demeure étranger à la moralité véritable : car, « en ce cas, la maxime de l'action ne peut jamais contenir en soi la forme universellement législative, et non seulement donc, elle ne fonde de cette manière aucune obligation, mais elle est opposée en elle-même au principe d'une raison *pure* pratique, et par conséquent aussi à l'intention morale, quand même l'action qui en résulte serait conforme à la loi (29) ».

***

Une question pourtant se pose ici même, et de la plus haute importance, car à la réponse qu'il y faudra donner est subordonnée la valeur de cette théorie générale, et même, finalement, le succès de l'œuvre entière du philosophe. En déroulant, pour ainsi parler, une série de propositions identiques et convertibles, nous avons pu nous rendre compte qu'autonomie, volonté libre, bonne volonté, volonté déterminée par la simple forme législative de ses maximes, volonté agissant exclusivement par principe formel ou par l'idée d'une loi pratique inconditionnée ou encore par la considération de l'impératif catégorique comme tel, raison pure pratique, raison pure immédiatement pratique par elle-même, etc., ce sont là tout autant de formules équivalentes pour désigner une seule et même chose, cette chose absolument hors pair ou plutôt hors prix qui s'appelle aussi la *moralité*. — Mais cette analyse nous fait-elle prendre contact avec le plein et le vif de la réalité? ou bien ne reviendrait-elle pas à un « pur jeu

29. *Ibid.*, p. 56.

de concepts », sans consistance et sans contenu, et ne serions-nous pas en présence d'une simple construction logique, une belle construction, sans doute, bien équilibrée en elle-même, mais qui n'en poserait pas moins en l'air? Ne serait-ce pas quelque chose encore comme un de ces mirages enchanteurs que la raison spéculative fait briller à l'extrême horizon du monde phénoménal, par lesquels elle le prolonge en perspective, par lesquels elle le prolonge même à l'infini, mais qui n'en sont pas moins une illusion d'optique mentale, dont une critique sévère nous préserve d'être dupes, de même qu'une connaissance exacte des lois de la réflexion de la lumière nous empêche de prendre le change sur les fantômes qu'engendrent les jeux de celle-ci?

Ici encore, pour mieux comprendre de quoi il s'agit, force nous est de remonter un peu plus haut, c'est-à-dire jusqu'au plan même, du moins au plan probable de la *Critique de la raison pratique*, plus exactement de l'*Analytique de la raison pratique*, que ce sera juste l'occasion d'esquisser d'un trait. — Je dis : « du moins au plan *probable* », car, on en a fait plus d'une fois la remarque, l'exposition de Kant y est tellement embarrassée, sa pensée s'y meut par tant de circuits et de détours, que ce n'est pas chose facile d'en dégager l'allure générale. Voici, semble-t-il, comment il procède en gros (30) :

1° *S*'il y a une morale vraie et certaine, elle ne peut, comme toute vérité et toute certitude, avoir son principe que dans la raison, autrement dit, c'est que la raison pure est pratique par elle-même, ce qui revient également à dire, nous l'avons vu plus haut, que la volonté est libre ou autonome ; 2° *si* la raison pure est pratique par elle-même, elle ne peut non plus donner que telle loi, à savoir, une loi qui vaut et commande exclusivement *vi formae*, à raison de son caractère impératif même, bref un « impératif catégorique » ; 3° et *si*, enfin, il est possible d'établir que cette loi existe ou que cet impératif nous est intimé en fait, on aura le droit de conclure, par voie de régression con-

30. Cf. G. Cantecor, *Kant*, p. 98.

tinue, que la raison pure est effectivement pratique par elle-même, qu'elle est aussi autonome, et la volonté avec elle, que la même volonté est libre, et qu'il y a une morale certaine ou vraie.

— D'accord, mais *s*'il est possible d'établir que cette loi existe, etc., toute la question, en effet, est là, et c'est précisément, à peine avons-nous besoin de le faire observer, la même question qui se posait tout à l'heure, la question de savoir si, en mettant au jour l'identité sur toute la ligne, tout au moins l'implication réciproque d'autonomie, de volonté libre ou déterminée par la seule forme législative universelle, de raison immédiatement pratique, de loi formelle, d'impératif catégorique, de moralité, etc., nous avions affaire à tout autant de termes réels ou bien, comme pour les apparences dialectiques de la raison spéculative, à une série d'abstractions prestigieusement déroulées, elles aussi, par un nouvel et stérile effort de notre pensée s'agitant dans le vide (31).

La question est même d'autant plus grave, on pourrait presque dire d'autant plus obsédante et plus angoissante, qu'en somme toute cette déduction ou analyse se déroule précisément autour de l'idée de liberté, à savoir une de ces trois idées « transcendantes » que la *Critique de la raison pure* nous a juste dénoncées comme « tout à fait illusoires » et, précisément aussi, comme « de pénibles efforts de notre raison (32) ». A en faire de la sorte la « clef de voûte de tout l'édifice d'un système moral (33) », ne risque-t-on pas plus que jamais de le voir finalement s'écrouler dans une ruine lamentable et surtout irréparable? Assurément, la solution de la troisième antinomie nous a laissé entrevoir une perspective ouverte à cet égard sur le monde intelligible, c'est-à-dire la possibilité d'une liberté pareillement intelligible (34); mais c'est tout ce

---

31. Cf. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcend., l. II, ch. III, sect. 2 et sect 7.

32. *Ibid.*, Méthodologie transcend., ch. II, sect. 1 (t. II, p. 498).

33. Cf. *Critique de la raison pratique*, préface, p. 2.

34. Cf. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcend., l. II, ch. II, sect. 9 à 3 (t. II, p. 237 sq.).

qu'on en peut dire, et c'est fort peu de chose, si tant est même que ce soit vraiment quelque chose; car enfin ce n'est qu'une possibilité, justement, et même de deux manières, une possibilité redoublée, pour ainsi dire, puisque c'est possibilité d'une liberté s'exerçant dans un monde (intelligible) qui n'est lui-même que possible. Or, on a beau accumuler les possibilités, on n'en fera jamais sortir rien de réel, et c'est encore un coup de réalité qu'il s'agit présentement. Si le monde intelligible n'est qu'un « problème », et que la liberté s'y doive réfugier comme dans le seul asile qui lui reste ouvert, n'en faut-il pas conclure que la liberté demeure un pur problème, elle aussi, et avec elle, toute la morale dont elle est le centre?

Or est-il que, selon Kant, pareille déconvenue nous est cette fois épargnée. Car l'existence de cette loi morale d'où tout dépend désormais ne saurait faire de doute. Elle nous est certifiée par la conscience immédiate que nous en avons, « en observant la nécessité avec laquelle la raison nous l'impose (35) ». Et « on peut appeler cette conscience que nous en avons un fait *(factum)* positif et primitif de la raison même, parce qu'il ne peut se tirer par le raisonnement d'autres données antérieures, parce que cette loi s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique *a priori*, qui n'est fondée sur aucune intuition, soit pure, soit empirique (36) ».

Et non seulement c'est là un *fait* de la raison pure, c'en est même « le fait unique », par lequel « elle s'annonce comme originairement législative *(sic volo, sic jubeo)* (37) ». Et non seulement aussi, elle se fait connaître par là comme originairement législative ou comme immédiatement pratique, mais elle nous assure du même coup de la liberté à laquelle cette loi est liée comme à sa condition indispensable, et partant, de l'autonomie, et partant de la moralité, puisqu'encore une fois tous ces termes sont con-

35. *Critique de la raison pratique*, p. 48.

36. *Ibid.*, p. 51.

37. *Ibid.*, p. 52.

vertibles ou s'appellent les uns les autres. Nous tenons donc bien le fait ou la vérité capitale, dont la certitude immédiate s'étend de proche en proche à tout le reste, à tous ses tenants et aboutissants, et qui se trouve ainsi porter à elle seule tout le poids du système, qui en représente, comme disent volontiers les Allemands, le véritable centre de gravité.

***

Reprenons d'une autre manière, la chose en vaut la peine, car nous sommes à un tournant décisif de la théorie. Il s'agit toujours de la même série de concepts corrélatifs, ou même identiques, dont le plus considérable est celui de liberté — il s'agit aussi, il s'agit surtout de savoir quelle valeur on est fondé, en fin de compte, à leur attribuer, ou, pour mieux dire, de quelle manière on arrivera à en vérifier la valeur objective. Duquel d'entre eux partir à cette fin? lequel d'entre eux, certifié d'abord, communiquera sa certitude aux autres (38)?

Et sans doute, étant donné leur identité même, étant donné que liberté, considérée positivement, coïncide avec raison pure pratique (ou autonomie), et loi pratique inconditionnée (ou impératif catégorique) avec conscience qu'une raison pure pratique ou une volonté libre prend d'elle-même comme telle (39), il semblerait indifférent, à première vue, de commencer par l'une ou par l'autre, par la liberté ou par la loi. Mais quand on y regarde de plus près, on ne tarde pas à s'apercevoir que, si la loi (morale) implique la liberté, sous peine de perdre sans elle toute espèce de sens, il nous est impossible pourtant d'avoir de la dite liberté une conscience immédiate. Car la première idée que nous nous en faisons (indépendance à l'égard de toute matière de la loi, c'est-à-dire d'un objet désiré, c'est-à-dire encore des impulsions sensibles) est toute négative, et on n'a pas conscience d'une négation.

---

38. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 48, p. 77, p. 165 sq.
39. Cf. *Ibid.*, p. 47.

Inutile, d'autre part, d'en appeler à l'expérience, qui est régie d'un bout à l'autre par la loi des phénomènes, c'est-à-dire par le mécanisme ou déterminisme naturel, c'est-à-dire juste le contraire de la liberté même; qui, *par définition*, exclut *jusqu'à la possibilité* même d'une causalité libre (40).

Dès lors, la question qui nous préoccupait tout à l'heure, la question de savoir par où débute au vrai pour nous la connaissance de la raison pratique, se résout comme d'elle-même : « C'est la loi morale qui s'offre *d'abord* à nous et qui (ensuite) nous mène directement au concept de la liberté, en tant qu'elle est représentée par la raison comme un principe de détermination que ne peut dominer aucune condition sensible et qui, bien plus, en est totalement indépendant (41) ». Ou, pour parler avec plus d'exactitude c'est de la loi morale que nous avons *premièrement* et *immédiatement* conscience, et c'est par cette conscience immédiate de la loi que la liberté nous est *secondairement* et *médiatement* attestée ou certifiée. La loi morale est la *ratio cognoscendi*, le moyen pour nous de prendre connaissance de la liberté, laquelle est la *ratio essendi*, la raison d'être ou le principe réel de la loi (42).

C'est « cet ordre des concepts en nous (43) » que reproduit le fameux : « Tu dois, donc tu peux » de Schiller (44), et que l'observation commune confirme au surplus, comme Kant lui-même en fait la remarque, par des exemples significatifs : « Demandez à quelqu'un si, dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une

---

40. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 48 et p. 169 sq. Se rappeler que, dans le système de Kant, l'expérience est proprement constituée ou mise sur pied par l'action synthétique de la pensée; qu'expérience y revient en somme à phénomènes liés et organisés par l'entendement au moyen des catégories, notamment de la catégorie de causalité : tout ce qui fait partie du monde phénoménal et sensible obéit donc *ipso facto* à la loi d'enchaînement rigoureux des causes et des effets ou à un mécanisme exclusif de toute liberté.

41. *Critique de la raison pratique*, p. 48.

42. Cf. *Ibid.*, préface, p. 3, note.

43. *Ibid.*, p. 49.

44. Littéralement : « Tu peux, car tu dois » (*Du kannst, denn Du sollst*).

mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte possible, il tiendrait pour possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose, parce qu'il a conscience qu'il doit *(soll)* la faire, et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue (45) ».

Cela, en effet, va à ce point, il est tellement vrai que c'est la conscience de devoir faire une chose qui nous donne, et qui nous donne seule, la certitude de pouvoir la faire, que sans la loi morale, nous n'aurions jamais pris sur nous d'admettre une chose telle que la liberté (46). C'est elle, en somme, c'est la morale qui a posé ce redoutable problème à la raison spéculative (47) — en lui offrant aussi, il est vrai, de quoi le résoudre, ou plutôt en lui offrant sa collaboration pour le résoudre, ou plutôt encore, pour *achever* de le résoudre, ainsi que nous allons nous en rendre compte.

***

De fait, nous ne sommes pas au bout de notre tâche, tant s'en faut. Sans doute l'existence de la loi morale nous est à présent certifiée, à titre de fait premier de la raison, et ce fait absolument incontestable nous permet d'affirmer la puissance pratique de la raison même ou la liberté ou l'autonomie. Seulement, ce n'est encore là qu'un fait, précisément, qui, s'il n'a pas besoin d'être prouvé (puisqu'encore une fois, il sert même à prouver tout le reste), n'en demande pas moins à être expliqué ou rendu intelligible. En d'autres termes, nous savons jusqu'ici, par le fait de l'impératif moral ou du devoir, *que* la raison est pratique ou que la volonté se donne sa loi à elle-même,

45. *Critique de la raison pratique*, p. 49-50.
46. Cf. *Ibid.*, p. 49 (et 6-7, préface).
47. Cf. *Ibid.*, p. 48.

indépendamment de toute condition empirique, etc., mais aussi bien ne savons-nous que cela. La *quaestio facti* est réglée, mais la *quaestio facti* seule, et il reste à en faire autant pour la *quaestio juris : comment* la volonté peut-elle se donner ainsi sa loi à elle-même? comment la raison pure peut-elle être pratique par elle-même? comment l'impératif moral est-il possible? Comme on le voit, il ne s'agit de rien moins que d'une manière de « déduction transcendantale » du principe de la moralité, analogue à celle des principes de la pensée spéculative (48), déduction qui nous fera définitivement atteindre le fondement métaphysique de l'autonomie de la volonté et qui nous en livrera le sens profond.

Or, c'est toujours l'idée de liberté (dont la réalité objective a dorénavant pour caution l'existence de la loi morale) qui va nous tirer ici d'embarras. Puisque la liberté n'est possible que dans le monde nouménal ou intelligible, ainsi que l'a montré la solution critique de la troisième antinomie (49), et puisque, comme on vient de voir, du seul fait que nous sommes soumis au devoir, nous sommes assurés d'être libres, c'est donc aussi que nous appartenons, au moins pour une part, pour cette part même, au monde intelligible ou nouménal; c'est donc que notre moi sensible ou empirique se prolonge effectivement, pour ainsi parler, par un moi intelligible ou nouménal — disons mieux : c'est qu'il a vraiment pour principe un moi intelligible dont la libre causalité explique son caractère, tel qu'il se manifeste dans le déterminisme phénoménal (50).

Il faut y revenir, si la *Critique de la raison pure* laissait cet ordre de réalités transcendantes à l'état de pur problème, elle en établissait au moins et *ipso facto* la possibilité; bien plus, elle nous découvrait déjà dans notre rai-

48. Celle par laquelle Kant s'efforce de démontrer l'universelle applicabilité des catégories à l'expérience (Analytique transcendantale).

49. Cf. *Critique de la raison pure*, t. II, p. 237 sq. Kant y revient dans la *Critique de la raison pratique* (Examen critique de l'analytique), p. 169 sq., 189, etc.

50. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 176 sq., et *Critique de la raison pure*, t. II, p. 244 sq.

son même, tout d'abord comme puissance de spontanéité législatrice des phénomènes, c'est-à-dire comme « entendement », un principe supérieur à l'expérience; bien plus encore, elle nous découvrait aussi dans la même raison, comme source des idées (et notamment de l'idée de notre propre personne affranchie des conditions de l'existence sensible), c'est-à-dire comme « raison » proprement dite, une sorte de pressentiment, incertain encore, il est vrai, mais réel pourtant à ce titre même, de ce monde nouveau et plus élevé : la seule difficulté, c'est qu'aussi longtemps qu'il n'y avait pas autre chose, elle nous ôtait tout espoir d'y poser le pied d'une manière ferme et assurée (51). Or, voici que cette autre chose, nous l'avons désormais; voici qu'une analyse approfondie des conditions de la moralité nous a fait reconnaître, sans erreur possible, avec la dernière évidence, une loi pratique qui ne peut avoir de sens que par la liberté; voici que pour donner un sens au devoir, à cette chose absolument certaine qui s'appelle le devoir, la morale exige précisément la liberté, et partant notre existence absolue, notre réalité nouménale, notre personnalité intelligible (52).

Dès lors, l'autonomie de la volonté se révèle également à nous dans toute sa signification, dans sa signification suprême et dernière. « Ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois spéciales, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison, de sorte que la personne, comme appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient au monde intelligible (53) ».

Il ne s'agit plus seulement, comme jusqu'ici de me

51. Cf. *Critique de la raison pure,* t. II, p. 494-95 (Méthodol. transcend., ch. II, Canon de la raison pure) et *Fondements de la métaphysique des mœurs,* p. 103 sq.

52. Cf. *Critique de la raison pratique,* p. 190.

53. *Ibid.*, p. 156.

soumettre par un libre consentement à une loi que je trouve en moi-même et dont je découvre tout ensemble la parfaite conformité avec ma vraie nature (à cause de quoi ce consentement est juste libre) : il s'agit aussi, il s'agit surtout de la poser moi-même, cette loi, et par moi-même, en tant qu'être intelligible, pour me l'imposer ensuite en tant qu'être sensible. Et sans doute, j'y reste soumis à cet égard même, et sans doute, elle continue de s'imposer à moi par une sorte de contrainte, tenant précisément à l'union en moi d'une sensibilité avec une volonté, — et c'est, précisément aussi, pourquoi elle prend dans ma conscience humaine la forme d'un impératif (54). Mais cela n'empêche point que je ne l'édicte positivement moi-même comme raison et volonté pure ou comme personne pure, « appartenant tout entière au monde intelligible » ; cela n'empêche point que, participant de la sorte à la législation universelle de la raison, je ne me trouve en dernière analyse, au pied de la lettre et dans tout le plein sens du mot, « me donner à moi-même l'ordre auquel j'obéis (55) ».

***

Voilà donc de quelle manière la raison se trouve fondée, dans son usage pratique, à une extension qui lui est interdite dans son usage théorique (56). Mais prenons-y bien garde . pareille extension n'est légitime pour elle que dans son usage pratique, justement. Elle peut à cet égard, elle doit même *affirmer* notre liberté et partant notre causalité et partant notre réalité intelligible, ou comme *personnes* proprement dites ; mais aussi ne le doit-elle qu'à cet

54. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 107 et 109.

55. Si l'on osait risquer ces formules, on dirait volontiers que, considérée sous son premier aspect (p. 17 sq.), l'autonomie est plutôt la loi de la liberté, *lex libertatis*, c'est-à-dire celle qui règle l'usage de la liberté, qui régit l'être libre (par opposition à loi *fatale*, etc.) ; — et que, sous son second aspect, elle revient à loi émanant de la liberté, loi que se donne à lui-même l'être libre, *lex a libertate*.

56. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 85 sq. Il s'agit, comme on pense bien, de l'affirmation même d'une liberté *nouménale*.

égard, c'est-à-dire en vertu de la liaison nécessaire de ces divers concepts (ou plutôt de leurs objets) avec la loi morale ou pratique, *absolument et immédiatement certaine.* Au point de vue théorique pur, rien n'est changé — si l'on aime mieux, rien n'est ajouté pour autant à la *connaissance théorique* de ces objets, laquelle demeure, à ce point de vue même, aussi vide qu'elle était, et toujours par la même raison, c'est-à-dire faute d'une *intuition* des dits objets, qui seule pourrait remplir cette connaissance théorique (57). Je les *affirme*, justement, je les *crois*, je ne les *sais* pas (58).

On demandera peut-être : mais si je ne les sais pas, au moins en quelque manière, comment puis-je même les croire ou les affirmer? en d'autres termes, comment peut bien se justifier à leur endroit cette extension exclusivement pratique de la raison? pour prendre un exemple précis, qui est d'ailleurs l'exemple capital en l'espèce, comment nous est-il permis de réaliser ainsi dans l'ordre nouménal, en attribuant une causalité libre à notre moi intelligible, un concept, le concept de causalité même, dont la *Critique de la raison pure* (Analytique transcendantale) nous a précisément appris qu'il n'a d'application légitime possible que dans l'organisation des phénomènes ou de l'expérience?

Voici, quant à l'essentiel, la réponse de Kant, réponse assez laborieuse, en somme (59) :

Sans doute, le concept de causalité (comme d'ailleurs les autres concepts de l'entendement pur) n'a de valeur objective que par rapport à l'expérience dont il fonde (avec les autres) la propre possibilité, ou dont il exprime une des conditions transcendantales. Mais il n'en a pas moins une origine pure, non empirique *(a priori)*, dans

57. Cf. en particulier *Critique de la raison pratique*, Dialectique, ch. II, § VII (p. 243 sq.), et *inf.* note 60.

58. Sur cette notion de croyance (kantienne) voir notre *Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'Idéalisme kantien*, chap. VIII (Lille, Giard, 1907).

59. Dans le même § II du I[er] chap. de l'Analytique de la raison pratique, cité note 56. — Cf. plus loin, Dialectique, p. 268.

l'entendement même; on pourrait même dire que s'il a son origine, pure, non empirique, dans l'entendement, c'est juste parce qu'il sert à fonder l'expérience, etc... Par suite, considéré en lui-même, dans sa pure forme de concept *a priori*, il dépasse, il domine l'expérience — voilà déjà un premier point acquis.

Sans doute encore, aussi longtemps qu'aucune intuition ne lui vient fournir un contenu, ce concept reste vide, purement formel, c'est-à-dire que nous ne pouvons être *assurés* qu'un *objet*, *en fait*, lui correspond, que nous ne pouvons en toute certitude déterminer à son aide aucun objet (60). Et comme notre intuition à nous ne peut être que *sensible*, comme nous n'avons pas d'intuition intellectuelle (ou des réalités transcendantes), notre effort à déterminer par lui quelqu'une de ces réalités ne peut être, théoriquement parlant, qu'un effort vain et stérile : « la *causa noumenon*, comme parle Kant, quoique possible et concevable, n'est par conséquent, et relativement à l'usage théorique de la raison, qu'un concept vide », elle aussi (61). — Mais supposez maintenant qu'un besoin absolument légitime de la pratique nous impose malgré tout l'affirmation d'une telle *causa noumenon :* ce besoin pratique ne sera-t-il comme le substitut d'une intuition impossible? eu égard à la pratique même, ne sera-t-il pas au concept de la *causa noumenon* ce qu'est ou plutôt ce que *serait*, eu égard à la théorie, l'intuition correspondante? et ainsi le concept de *causa noumenon* ne se trouvera-t-il pas réalisé quand même ou vérifié d'une certaine manière (62)?

La seule différence, c'est que, toute intuition, soit pure soit empirique, faisant précisément défaut, on n'obtien-

60. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 93. — Pour bien entendre ce passage, il faut se rappeler qu'aux yeux de Kant, les catégories de l'entendement sont de simples formes de la synthèse des intuitions fournies par la sensibilité, formes vides de soi et qui ne peuvent recevoir de contenu que de ces intuitions elles-mêmes. Cf. *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale.

61. *Critique de la raison pratique*, p. 96-97.

62. Cf. *Ibid.*, p. 97-98.

dra point par là, de cette causalité intelligible, une *connaissance* proprement dite, satisfaisant aux conditions ordinaires de la pensée scientifique; c'est que, née exclusivement des exigences de la moralité, cette affirmation, avec le concept qu'elle enveloppe et certifie, ne vaudra rigoureusement que dans les limites de la moralité, et que « nous ne serons autorisés à faire usage de ce concept que par rapport à la loi morale qui (seule) en justifie pleinement *a priori* la réalité objective, c'est-à-dire qu'à en faire uniquement un usage pratique (63) »; c'est que « cette réalité objective, mais simplement applicable dans la pratique, qui lui aura été reconnue de la sorte, n'aura pas la moindre influence pour étendre la connaissance théorique de ces objets comme pénétration de leur nature par la raison (64) »; c'est que « l'on ne donnera point par là le moindre prétexte à la raison théorique de se perdre dans le transcendant (65) », bref de céder derechef à la fascination du dogmatisme métaphysique.

Nous allons d'ailleurs retrouver toutes ces idées, pour les mieux pénétrer encore, à propos de l'existence de Dieu et de la vie future, ces deux autres postulats, et même ces postulats proprement dits de la moralité. En attendant, et pour en finir avec cette première partie de notre exposition, disons un mot des trois formules qui en résument le contenu essentiel.

***

Il serait presque superflu, en effet, de montrer comment toute la doctrine exposée jusqu'ici vient se condenser dans ces trois célèbre formules.

Pas de difficulté pour la première : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle* (66) ».

63. *Critique de la raison pratique*, p. 96-97.

64. *Ibid.*, p. 98.

65. *Ibid.*, p. 99.

66. *Critique de la raison pratique*, p. 50 (Loi fondamentale de la raison pure pratique). — Cf. *Fondements de la métaphysique des*

C'est l'expression la plus rigoureuse du formalisme, tel qu'il a été défini précédemment.

Mais puisqu'une volonté morale ne peut être qu'une volonté qui prend pour maxime la pure forme législative universelle, sans se préoccuper d'aucune matière, et puisque, d'autre part, l'agent moral est aussi, par définition, un être raisonnable qui ne saurait agir qu'en vue d'un but ou d'une fin, cette fin de son activité ne saurait non plus être étrangère à la loi, elle ne saurait non plus résider que dans la propre liberté de l'agent, dont l'agent prend conscience par la loi même, que dans sa valeur et dans la valeur des autres êtres raisonnables en tant précisément que sujets de la moralité, c'est-à-dire en tant que personnes. C'est ainsi que la personne humaine acquiert la valeur absolue d'une « fin en soi ». C'est ainsi que la première formule se transforme en la suivante : « *Agis toujours de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, comme une fin et à ne t'en servir jamais comme d'un simple moyen* (67) ».

Enfin, une volonté moralement déterminée, c'est-à-dire déterminée par une maxime susceptible d'être érigée en loi universelle, ne doit pas seulement trouver en elle-même la seule fin digne de son activité, mais encore la source de la loi à laquelle elle obéit et dont il faut partant qu'elle se conçoive comme le propre auteur; — ou plutôt, une volonté moralement déterminée ne peut trouver en elle-même la fin de son activité que si elle se conçoit en même temps comme l'auteur de la loi à laquelle elle obéit. Autrement, elle cesserait *ipso facto* d'être une fin en soi pour redescendre au niveau de simple moyen, au service d'une loi extérieure et d'un législateur étranger: ce ne serait plus autonomie, mais hétéronomie. Bref, le rapprochement des deux formules précédentes, avec les deux idées qu'elles fixent respectivement, idée de forme législative

---

mœurs, p. 53 (« *Agis d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne universelle* »).

67. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 66.

ments dans le monde) de la réalité objective », c'est « seulement pour satisfaire complètement ma raison dans ses recherches sur ce sujet (100) ». Et voilà juste pourquoi je *puis* bien m'élever, aussi haut que *je le veux*, dans la série des causes, etc., mais je n'y suis pas tenu : autrement dit, dans le domaine de la pure spéculation, rien ne m'oblige à faire des hypothèses, à recourir à ces « principes régulateurs » que sont les hypothèses, car après tout je suis toujours libre de demeurer dans l'ignorance à cet égard.

Dans le domaine de la pratique, au contraire, je ne puis pas, absolument pas, ne pas supposer ce sans quoi je ne pourrais pas agir, *car je dois agir*, justement : « ayant le devoir de prendre le souverain bien pour objet de ma volonté, je suis obligé (plutôt : je suis contraint, *ich muss*) de supposer la possibilité de cet objet, partant aussi les conditions nécessaires à cette possibilité, c'est-à-dire Dieu et l'immortalité (101) ». En d'autres termes, ce qui ré-

100. *Ibid.*, p. 258. — Pour bien comprendre ce passage, il faut se rappeler quel est, selon Kant, le rôle de l'idée d'absolu, à savoir de soutenir la pensée et de lui servir comme de centre de ralliement dans son effort de synthèse universelle : elle n'exprime que le besoin subjectif d'unité totale ou achevée qui travaille notre esprit; et c'est seulement par une illusion d'optique intérieure (l' « apparence transcendantale ») que nous pouvons croire qu'une réalité objective lui correspond. Bref, ce n'est, encore et toujours, qu'une forme vide, comme les catégories. Mais il y a pourtant entre elle et les catégories une différence notable. Celles-ci reçoivent au moins un contenu et un objet des intuitions sensibles, que c'est leur fonction de lier et de transformer ainsi en expérience; elles sont objectives en ce sens même, en ce sens que l'objet d'expérience est juste constitué ou mis sur pied par leur synthèse avec les intuitions — à cause de quoi Kant les appelle des principes *constitutifs :* — objectivité tout empirique dès lors, toute phénoménale et immanente, mais enfin objectivité. L'idée d'absolu, elle, n'a même plus cette objectivité relative, précisément parce qu'elle ne s'applique plus à des intuitions pour les lier entre elles; parce que, posant un inconditionné suprême auquel tout le conditionné empirique est suspendu, elle nous fait faire cette fois un véritable saut hors de l'expérience; elle ne met plus sur pied, elle ne constitue plus les objets de notre savoir, elle donne seulement le branle à notre esprit, elle imprime une direction définie à nos recherches, en vue de parachever la systématisation des phénomènes, c'est-à-dire des objets déjà constitués : simple méthode d'investigation, en somme, simple « hypothèse représentative » (nous raisonnons alors *comme si* la totalité de l'expérience se rapportait à une cause première, etc.) ou, comme dit Kant, principe *régulateur*, et non plus constitutif.

101. *Critique de la raison pratique*, p. 259.

pond à un besoin de la raison pratique, n'est plus une simple hypothèse, c'est une hypothèse inévitable ou *nécessaire*, une hypothèse « aussi nécessaire que la loi morale elle-même, relativement à laquelle seule elle a de la valeur (102) ». Tel est précisément le *postulat*.

Et l'acte par lequel j'adhère à ce postulat est un acte de « foi rationnelle » *(Vernunftglaube)*, qui naît inévitablement de l'intérêt pratique de la raison, et auquel elle ne peut se refuser sans se renier elle-même, sans abjurer la loi morale qui est sa loi propre, son fond même, son essence, et qui fait toute sa dignité (103). Liée de la sorte, indissolublement liée à la moralité, cette foi rationnelle défie toutes les objections, même les plus redoutables, puisqu'aussi bien il est désormais acquis que la raison, dans son usage spéculatif, demeure aussi impuissante à réfuter les propositions en cause (existence de Dieu, etc.) qu'à les démontrer (104).

Plus on avance, et plus on se convainc que, chez Kant, la religion tout entière repose, et de toutes les manières, sur cette foi rationnelle, qui repose elle-même sur la loi morale; en un mot, que c'est bien la morale, et la morale seule, qui conduit à la religion, comme aussi elle se transforme, à sa manière, et s'achève en religion.

*
* *

Gardons-nous d'ailleurs de rien exagérer. Il reste, en effet, un dernier point à fixer, qui nous réserve peut-être des surprises. Cet assentiment venant d'un besoin de la raison pratique et qui s'appelle foi, s'impose-t-il vraiment à nous *avec la même nécessité pratique* que le devoir auquel il est lié?

D'après l'ensemble des textes, il paraît bien que non; car le sens général en est que la croyance n'est pas et ne peut pas être en elle-même la matière ou l'objet de l'obli-

102. *Critique de la raison pratique*, p. 261, note.

103. Cf. *ibid.*, p. 229-30; *Critique de la raison pure* (Méthodologie transcendantale, chap. II, sect. 3), t. II, p. 528 sq.

104. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 259, 260, 262 et 263.

gation. « S'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu (en vertu de la liaison inséparable d'une telle supposition avec le devoir...), il faut bien remarquer que cette nécessité... n'est pas elle-même un devoir; car ce ne peut être un devoir d'admettre l'existence d'une chose, puisque cela concerne simplement l'usage théorique de la raison (105) ». Une croyance commandée serait même un non-sens (106). Ce n'est pas de croire en Dieu, par exemple, qui nous est imposé par la loi morale, c'est de travailler de toutes nos forces à la réalisation du souverain bien : seulement, celle-ci ayant pour condition indispensable l'existence de Dieu, il est inévitable, notre activité une fois orientée en ce sens, que nous croyions que Dieu est (107).

Kant va même plus loin, jusqu'à insinuer, sinon déclarer en propres termes, qu'une telle croyance n'est pas, après tout, absolument indispensable; qu'elle contribue simplement à donner à notre action morale plus d'énergie et comme plus de ton; bref, qu'elle est seulement *utile*, moralement utile (108). Et précisément parce que « cette croyance n'est pas commandée, mais (qu')elle dérive de l'intention morale même comme une libre détermination de notre jugement, utile au point de vue moral (qui nous est ordonné), etc. (109) », « l'honnête homme peut bien dire, *je veux* qu'il y ait un Dieu, *je veux* que mon existence dans ce monde soit encore, en dehors de la connexion naturelle, une existence dans un monde intelligible, et que la durée en soit infinie (110) ».

Voilà qui donne singulièrement à réfléchir. Car enfin, s'il en est ainsi, on se demande ce que devient la différence, marquée d'abord avec tant de rigueur, entre les hypothèses *libres* (du moins en dernier ressort) de

105. *Critique de la raison pratique*, p. 229 et 262.

106. *Ibid.*, p. 261.

107. Cf. *ibid.*, p. 228, 235, 261.

108. Cf. *ibid.*, p. 264-5.

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*, p. 266. — Cf. *Critique de la raison pure* (Méthodologie transcendantale, chap. II, sect. 3), t. II, p. 528 sq.

la raison spéculative et les postulats, c'est-à-dire les hypothèses *nécessaires* de la raison pratique. On se demande également, et autrement dit, si, en définitive, il n'en adviendrait pas de l'inconditionné pratique comme de l'inconditionné théorique; si, de même que l'inconditionné théorique n'a d'autre rôle légitime que de soutenir l'élan de la pensée vers une systématisation toujours plus haute de ses connaissances, ainsi, l'inconditionné pratique ne servirait pas tout uniment à soutenir l'élan de la volonté vers une conformité toujours plus parfaite de ses intentions avec la loi morale, les deux inconditionnés, pratique et théorique, ne répondant d'ailleurs pas plus l'un que l'autre, chacun dans son ordre, à une réalité véritable hors de nous, hors de notre pensée ou de notre volonté même. Et alors, que reste-t-il de cette religion épurée, invincible à toute critique, dans laquelle devait se convertir et s'achever la morale?

Au fait, il n'y a rien là qui nous doive tellement étonner. N'oublions pas que ce qui importe avant toute chose aux yeux de Kant, c'est l'autonomie de la raison et de la volonté, et que cette idée d'autonomie — nous le constatons désormais avec la dernière évidence — est même l'idée maîtresse ou, comme on dit volontiers aujourd'hui, l'idée organique par excellence de sa philosophie tout entière (111). L'esprit humain législateur universel, législateur pour la nature dans l'ordre théorique et son propre législateur à lui-même dans l'ordre pratique, voilà le dernier mot de la pensée kantienne. Plus d'autorité objective, extérieure ou transcendante, devant laquelle il ait à s'incliner, fût-ce l'autorité idéale de la vérité elle-même, spéculative ou morale; car c'est de lui, en dernière analyse, qu'elle dépend et procède, car c'est lui qui la fait, dans le domaine de la spéculation, en imposant ses formes constitutives à la matière phénoménale, dans le domaine

111. Cf. *Critique de la raison pratique* (préface), p. 2 : « Le concept de la liberté... forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative ». C'est par où la philosophie de Kant est, par excellence aussi, la philosophie « moderne ». Nous y reviendrons dans la critique.

de l'action, en édictant ou « posant » lui-même, comme raison pure, la loi impérative qui l'oblige en tant qu'être sensible. Qu'il déploie son activité volontaire ou qu'il exerce sa puissance intellectuelle, l'homme ne relève que de lui-même et ne connaît d'autre maître que lui-même, dans une indépendance totale et une « immanence » absolue.

Et l'influence de cette idée dans le système est à ce point irrésistible que, là même où il semblerait qu'elle dût être tenue en échec par une influence contraire, elle ne laisse pas d'avoir malgré tout le dessus : nous en avons dans le cas présent un exemple très caractéristique. Incapable de se détacher complètement des croyances religieuses qu'il tient de son éducation première, Kant trouve d'abord moyen de les intégrer tant bien que mal dans sa doctrine sous forme de postulats. Mais qu'il soit bien entendu qu'en admettant de la sorte l'existence de Dieu et la vie future, nous ne nous rendons pas pour autant à une évidence objective : nous ne cédons alors qu'à un besoin *subjectif* de notre raison, pour qui « c'est la seule manière théoriquement possible de se représenter l'harmonie exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du souverain bien (112) ». — Ce rapport, pourtant, n'est-il pas juste un rapport de conditionné à condition, c'est-à-dire un rapport logique en lui-même, et, quoi qu'on fasse, nécessaire? Je puis bien être libre de me soumettre au devoir, mais une fois que je m'y soumets, ne suis-je pas *contraint (ich muss)* de postuler l'existence des conditions transcendantes qu'il suppose? et l'autonomie de ma raison ne se trouve-t-elle pas compromise derechef? — Or, il suffit, pour l'assurer définitivement, de réfléchir qu'après tout, si c'est là pour notre raison la seule manière théoriquement concevable de se représenter la possibilité du souverain bien, cela ne prouve pas, absolument parlant, que le souverain bien ne soit pas possible sous d'autres conditions, dont nous ne

112. *Critique de la raison pratique*, p. 264. — Cf. *Critique du jugement*, § 87 (édit. Rosenkranz, t. IV, p. 359).

nous faisons même pas l'idée : seulement, nous passerions outre, volontairement, à ce motif ultime de douter, pour satisfaire quand même au besoin subjectif d'avoir une représentation définie des dites conditions du souverain bien. Et il reste, en dernière analyse, que, si l'honnête homme croit en Dieu et à la vie future, c'est, encore une fois, parce qu'il *veut bien* y croire. A l'égard de ces vérités capitales elles-mêmes, il ne se prononce que par « une libre détermination de son jugement » ou par « un *choix* qui lui incombe (113) » ; si bien que, tout compte fait, son autonomie n'en reçoit aucune atteinte.

Que la « théologie morale » en soit, elle, fortement ébranlée, c'est une autre affaire : nous l'avons remarqué tout à l'heure et, comme on pense bien, nous aurons à y revenir. Mais, réserve faite de cette discussion ultérieure, il n'était pas sans intérêt de montrer comment on aboutit déjà par le seul développement d'une exposition tout objective à reconnaître que la croyance kantienne, avec les postulats auxquels elle adhère, n'est au vrai qu'un leurre, et qu'ainsi le *couronnement* de la morale kantienne s'écroule. Une critique approfondie va nous en convaincre tout à fait : bien plus, elle nous apprendra que ce n'est pas seulement le couronnement qui s'effondre, mais que le corps de la bâtisse se lézarde d'un bout à l'autre ; bien plus encore, et ceci explique d'ailleurs cela, que le fondement lui-même n'en est pas plus solide. Ce sera l'objet de notre seconde partie.

---

113. *Critique de la raison pratique*, p. 262 : « Quant au second élément de cet objet (le souverain bien), c'est-à-dire en ce qui concerne l'exacte proportion du bonheur et de la valeur acquise par une conduite conforme à la loi morale, il n'y a pas besoin sans doute d'un commandement pour en admettre la possibilité en général, car la raison théorique n'a rien elle-même à y objecter : seulement *la manière* dont nous devons concevoir cette harmonie des lois de la nature avec celles de la liberté a en soi une chose relativement à laquelle un *choix* nous incombe, parce que la raison théorique ne décide rien à ce sujet avec une certitude apodictique, etc. ».

DEUXIEME PARTIE

CRITIQUE

Laissant de côté les observations de détail, nous ferons porter tout d'abord notre critique sur les trois principales théories qui résument, comme on l'a vu, la morale générale de Kant; on vient de voir aussi pourquoi cette critique devra les reprendre dans l'ordre inverse de leur exposition. Elle nous amènera enfin, par son développement logique, à rechercher dans un dernier paragraphe si le principe fondamental de toute la doctrine kantienne des mœurs, le principe du devoir ou de l'impératif moral, est lui-même suffisamment établi.

§. I — Critique de la théorie des postulats

Les lecteurs se rappellent par quel effort ingénieux et subtil à l'excès Kant s'est évertué à intégrer tant bien que mal dans sa doctrine, sous le nom de postulats, non seulement le fond des croyances religieuses traditionnelles, mais encore l'aspiration au bonheur, qu'on n'arrachera jamais du cœur humain, et ce sentiment pareillement indéracinable d'une Justice suprême et universelle qui finit par rendre à chacun selon ses œuvres (114). Nous ne nous placerons pas, pour critiquer cette partie de son œuvre, au point de vue, très avantageux, que nous offrirait l'analyse du concept de croyance ou de foi pratique, ce « Sésame, ouvre-toi » de la philosophie kantienne. Il serait facile de prouver que la croyance ainsi entendue

114. Cf. *supra*, p. 33 sq., 46 sq., etc.

se résout en éléments de science ordinaire ou qu'elle n'est rien; autrement dit, qu'en faisant appel aux postulats. à la manière de Kant, ou bien on se remet à spéculer en matière de transcendant ni plus ni moins que les plus endurcis des métaphysiciens dogmatiques, et ce au mépris des conclusions les plus formelles de la *Critique de la raison pure*, ou bien on se paye de mots et parle à vide. Mais c'est une démonstration que nous avons faite ailleurs, et il nous sera sans doute permis de nous y référer sans plus (115). Pour le moment, il ne s'agit que d'examiner cette théorie des postulats en elle-même, ou du moins dans son rapport immédiat avec la théorie du souverain bien et l'antinomie de la raison pratique (116).

Or, il suffit d'un instant de réflexion pour se rendre compte qu'à le prendre de la sorte tout revient à cette proposition fondamentale : « C'est un *devoir* pour nous de rechercher le souverain bien », c'est-à-dire l'harmonie finale, la juste proportion entre le bonheur et la vertu (117). C'est seulement parce que je suis obligé de rechercher le souverain bien que je dois en admettre la possibilité et, partant, la réalité des conditions qui la fondent; supprimez cette obligation, il n'y a plus de

115. Cf. H. Dehove, *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, 3e et 4e articles, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1905, t. I, p. 422 et 518; *Essai critique sur le réalisme thomiste*, etc., chap. VIII (Le problème de la croyance).

116. Se reporter au § III de l'exposé.

117. Cf. *Critique de la raison pratique;* p. 207-8 : « ... Le souverain bien qui est pratique pour nous, c'est-à-dire qui doit être réalisé par notre volonté... est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté, inséparablement lié à la loi morale, etc. »; *ibid.*, p. 210 : « Le souverain bien est le but nécessaire et suprême d'une volonté moralement déterminée,... le but assigné par la raison à tous les êtres doués de raison »; p. 222 : « La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale »; p. 228 : « *C'est un devoir pour nous de réaliser* (befoerdern) *le souverain bien* »; p. 235 : « Le souverain bien *que la loi morale nous fait un devoir de nous proposer comme objet de nos efforts* »; p. 241 : « L'aspiration au souverain bien, rendue nécessaire par la loi morale... »; p. 259 : « Un besoin de la raison pure pratique est fondé sur un *devoir, celui de prendre quelque chose (le souverain bien) comme objet de ma volonté* pour travailler de toutes mes forces à le réaliser »; p. 261 (note) : « *C'est un devoir de réaliser le plus que nous pouvons le souverain bien* »; p. 263 : « Le *commandement de réaliser le souverain bien* est fondé objectivement dans la raison pratique »; etc.

postulats. Mais, puisque le souverain bien consiste dans l'union nécessaire de la vertu et du bonheur, c'est également pour nous un devoir de chercher aussi à être heureux. Et pourtant il serait difficile de trouver une affirmation plus opposée que celle-là à la lettre comme à l'esprit de la morale kantienne : s'il y a un point sur lequel Kant a insisté avec complaisance, c'est que tout retour, même secondaire, sur notre intérêt personnel, même futur, vicie l'intention morale par la racine; s'il y a une idée qu'il réprouve avec énergie, c'est celle d'ériger la recherche du bonheur, fût-ce à titre subsidiaire, en principe de la moralité, de la considérer même comme une disposition que la conscience puisse vraiment approuver. Il faut que l'idée de la loi, conçue dans sa pure forme universelle, détermine immédiatement et à elle seule la volonté; toute intervention, toute intrusion d'un principe matériel a pour conséquence inévitable une hétéronomie du libre choix essentiellement contraire à la moralité de la volonté, etc. (118). Cela étant, comment nous faire d'autre part une obligation de tendre au bonheur? Se retrouve qui pourra à travers ces injonctions contradictoires!

Dira-t-on que telle est précisément la question que Kant lui-même se pose et qu'il appelle l'antinomie de la raison

---

118. Cf. *supra*, p. 10, 12, 13 sq., 17, 19; et, en plus des textes cités là même, voir également *Critique de la raison pratique*, p. 147 : « La loi morale est pour la volonté de tout être fini et raisonnable une loi de devoir, de contrainte morale, qui le détermine à agir par respect pour cette loi et par soumission au devoir. Un autre principe subjectif ne doit pas être pris pour mobile, car autrement l'action, bien que conforme au devoir, n'a pas lieu par devoir, et l'intention n'en est pas morale »; p. 159 : « Y placer (dans la perspective d'une vie heureuse) la puissance proprement motrice, même au moindre degré, quand il s'agit du devoir,... équivaudrait à vouloir *corrompre à sa source l'intention morale* »; p. 199 : « La loi morale est l'*unique* principe déterminant de la volonté pure. Et comme cette loi est simplement formelle (c'est-à-dire réclame seulement la forme de la maxime, comme universellement législative), *elle fait abstraction comme principe de détermination de toute matière*, partant de tout objet du vouloir »; p. 215 : « *Tout* dans l'efficacité des maximes morales doit avoir rapport à la représentation *de la loi comme principe déterminant*, si l'action doit contenir non seulement de la légalité, mais aussi de la *moralité* »; p. 235 : « Dès que la crainte et l'espérance sont, comme mobiles, prises pour principe, *elles détruisent toute la valeur morale des actions* »; etc.

pratique (119)? — Un moment. L'antinomie de la raison pratique (à supposer qu'elle réponde à la réalité des choses, c'est-à-dire qu'elle représente le véritable état de la raison en l'espèce) consiste à se demander ce qui peut bien justifier la synthèse nécessaire et *a priori* de la vertu et du bonheur, elle ne consiste pas à se demander comment la recherche du bonheur peut nous être ordonnée et défendue en même temps. Tâchons de ne pas nous y perdre. Voici, au vrai, la difficulté (réelle ou factice, peu importe pour l'instant) qui préoccupe alors Kant : « Etant donné que vertu et bonheur ne sont pas choses identiques ou convertibles et que le jeu spontané des lois naturelles ne suffit pas non plus à faire coïncider finalement l'une et l'autre, d'où puis-je bien être assuré que cette union de la vertu et du bonheur, objet total, objet nécessaire *a priori*, but nécessaire et suprême d'une volonté moralement déterminée, n'est pas une irréalisable chimère? » La difficulté qui nous préoccupe, nous, et qui semble bien avoir échappé à Kant, est celle-ci : « Mais comment l'union de la vertu et du bonheur peut-elle être l'*objet total et nécessaire* a priori *d'une volonté moralement déterminée*, etc., comment, dès lors, l'*obligation* peut-elle m'être assignée *d'aspirer au bonheur*, si la considération du bonheur est, par définition même, étrangère, bien plus opposée à la moralité? comment le devoir peut-il bien m'incomber de tendre à une chose à laquelle je ne puis tendre sans sortir du devoir? » Arrivé à la Dialectique de la raison pratique, Kant nous impose tout à coup et tout d'un coup, sous le couvert de ces formules d'apparence anodine : « Objet total d'une volonté moralement déterminée, but nécessaire *a priori* que la loi morale assigne à notre volonté, etc. », Kant, dis-je, nous impose ainsi à brûle-pourpoint et sans crier gare ce devoir de chercher à être *heureux* en même temps que vertueux : c'est précisément l'intervention subite et inattendue de ce *devoir* même qu'on n'arrive pas à s'expliquer, inconciliable qu'il est de tous points avec le formalisme rigoureux de l'Ana-

119. Cf. *supra*, p. 34 sq.

lytique. Le devoir de s'efforcer d'être heureux nous tombe là *ploetzlich*, à l'improviste, on ne sait d'où, ni pourquoi, ni comment; sa présence nous déroute; il n'y a aucune raison pour qu'il y soit; il y a même toutes raisons pour qu'il n'y soit pas. On jurerait qu'il ne vient là que pour introduire lui-même et à son tour le souverain bien, l'antinomie de la raison pratique, les postulats et le reste, s'il y a encore autre chose : *officium ex machina*. Le malheur est que ce nouveau rouage ne s'ajuste pas avec les autres; qu'il grince, tourne à faux, craque et menace de faire éclater tout le système.

* * *

Kant répondra sans doute que ce n'est pas de chercher à être heureux que nous avons le devoir, mais *de nous rendre dignes du bonheur par la vertu* (120). — Soit, mais qu'est-ce à dire, se rendre digne du bonheur par la vertu? Est-ce pratiquer la vertu *pour* être heureux? Manifestement non, car alors c'est le bonheur qui deviendrait la véritable fin, et la vertu qui redescendrait au niveau d'un simple moyen; non seulement on retomberait dans la difficulté précédente, mais cette difficulté se trouverait encore aggravée, et de combien! Tout à l'heure, en effet, il s'agissait simplement de s'efforcer d'être heureux *en même temps que* vertueux; cette fois on nous parlerait d'être vertueux *pour* être heureux. Plus que jamais nous aurions le droit de demander ce que l'on fait du formalisme.

Ou bien entend-on par là que ce que nous devons rechercher, c'est *uniquement* d'être vertueux, dans une indifférence *absolue* à l'égard du bonheur, que nous mériterons, il est vrai, mais sans nous préoccuper de l'obtenir? Mais alors il ne fallait pas dire que l'objet total d'une volonté moralement déterminée réside dans la synthèse

120. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 236 : « La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* du bonheur ». Cf. *ibid.*, p. 217; *Critique de la raison pure*, t. II, p. 505 et 508.

de la vertu *et* du bonheur — à moins que la même intention morale, qui exclut le bonheur, ne l'inclue en même temps, sans cesser de l'exclure... Puis, surtout, il suffit, à prendre ainsi les choses, de croire que la vertu est possible, puisque c'est de vertu seule qu'il s'agit. S'il faut que je croie à la possibilité du but où doit aspirer mon effort, et que ce but soit exclusivement d'être vertueux, c'est seulement à la possibilité d'être vertueux qu'il faut que je croie, et non plus à la possibilité d'être à la fois vertueux *et* heureux, ni, conséquemment, à la réalité de ce qui fonde cette possibilité même. Qu'en advient-il, à ce compte, des postulats ? Car, enfin, ce qui distingue les postulats de la raison pratique des simples hypothèses de la raison spéculative, c'est, nous l'avons vu, que la loi morale nous *commande* de tendre à la vertu et au bonheur tout ensemble (121) ; tout repose ici sur cette synthèse, ou plutôt sur sa nécessité pratique *a priori* : si l'un des deux éléments fait défaut, si, par exemple, le bonheur cesse de m'être moralement imposé, cette synthèse cesse elle-même d'être pratiquement nécessaire, elle devient dès lors incapable de communiquer aux hypothèses correspondantes la nécessité qu'elle n'a plus, et une fois de plus les postulats sont à vau-l'eau.

On pourrait dire, il est vrai, qu'entre la recherche du bonheur par la pratique de la vertu et la préoccupation exclusive de la vertu dans une indifférence absolue à l'égard du bonheur, c'est-à-dire entre les deux interprétations proposées, il y a place pour une troisième interprétation, qui revient somme toute à ceci : nous devrions, avant toute chose, nous attacher à la vertu, nous ne devrions même, en un sens, à savoir directement et expressément, nous attacher qu'à elle, sans méconnaître pourtant que, dans ces conditions, le bonheur nous viendra comme par surcroît, qu'il ne se peut même pas qu'il ne nous vienne de la sorte, et cela, en vertu d'une implication réciproque des deux termes en cause, ou plutôt

121. Cf. *supra*, p. 42 et 48 sq. ; note 117.

d'une conséquence naturelle et inévitable, dont nous pouvons bien, soit, ne tenir aucun compte dans notre intention volontaire et proprement morale, mais que nous ne pouvons empêcher de se produire. — A la bonne heure! Il y aurait bien là quelque inexactitude à rectifier ou quelque exagération à réduire (122), mais enfin, en soi et dans sa teneur générale, cette troisième interprétation offre beaucoup moins de difficulté, pour ne pas dire qu'elle n'en offre plus du tout. Seulement, toute la question est *ici* de savoir *si le système de Kant s'en accommode*. Or il s'en accommode si peu, qu'elle lui est positivement contraire. Kant, en effet, a nié expressément — et c'est même le propre point de départ de toute sa théorie du souverain bien — qu'il y eût entre les deux éléments de celui-ci, c'est-à-dire entre la vertu et le bonheur, un tel rapport d'implication réciproque ou de consécution nécessaire : l'affirmation de leur harmonie finale n'est pas un jugement analytique, qui se vérifierait par lui-même, *simplici terminorum intuitu;* ce n'est pas non plus un jugement synthétique d'ordre causal, qui aurait sa caution dans des intuitions correspondantes; c'est une synthèse d'un caractère absolument à part, qui ne peut se justifier au regard de la raison que d'une autre manière, c'est-à-dire précisément et toujours par les postulats, dont c'est même toute la raison d'être dans le système (123).

En deux mots, pour l'entendre comme nous venons de voir (troisième interprétation), il faudrait que cette conviction ou certitude (ayant pour objet l'accord final entre la vertu et le bonheur, et surtout la réalité des conditions d'un tel accord) vînt *avant* l'intimation de la loi ou, en tout cas, ne dépendît pas de celle-ci, qu'elle résultât par devers soi de raisonnements qui, dès l'origine et pour élémentaires ou simples qu'ils fussent, tiendraient d'eux-mêmes toute leur valeur. Or, et encore un coup, chez Kant c'est juste le contraire qui a lieu : les postulats ne viennent qu'*après* l'affirmation d'une loi pratique incon-

122. Nous en dirons un mot tout à l'heure, p. 64, sq.

123. Cf. *supra*, p. 35 sq.

ditionnée et de l'objet total qu'elle impose à la volonté. Et non seulement ils ne viennent qu'après elle, mais c'est d'elle aussi, *et d'elle seule*, qu'ils reçoivent leur certitude, qui est dès lors toute pratique comme elle (124). Si j'ai le droit d'affirmer (pratiquement) la réalité des conditions qui rendent possible le souverain bien, c'est-à-dire la juste proportion du bonheur et de la vertu, c'est parce que la loi morale me fait un devoir de rechercher le souverain bien et ce n'est que pour cette raison : c'est la nécessité de cette loi qui fait la nécessité de ces hypothèses, bref, qui de simples hypothèses les transforme en postulats (125). Supprimez la loi et sa nécessité, je ne puis plus rien affirmer du tout.

On voit la conséquence, l'éternelle et fatidique conséquence : si tout repose ici sur la loi du devoir, tout revient aussi à savoir comment, en définitive, il la faut prendre; autrement dit, nous sommes sans cesse ramenés, ou pour mieux dire la morale de Kant est inexorablement ramenée au même « mortel » dilemme, dont les deux membres se resserrent plus que jamais autour d'elle comme un infrangible étau : ou bien donc le devoir est de chercher le bonheur *avec* la vertu, comme l'affirme à maintes reprises la Dialectique de la raison pratique (théorie du souverain bien); auquel cas c'en est fait des principes de l'Analytique, puisqu'ils ont pour conséquence inévitable de proscrire comme immorale, à tout le moins comme « amorale », toute recherche, toute préoccupation, *même secondaire*, du bonheur; — ou bien le devoir est de rechercher la vertu seule, conformément aux principes de l'Analytique; et alors ce sont les postulats, inséparablement liés qu'ils se trouvent être à la notion du bonheur, qui perdent leur droit de cité dans le système.

En d'autres termes encore, il m'est impossible d'espérer le bonheur si je ne le mérite, comme il m'est impossible de le mériter si j'en fais l'objet de mon vouloir (formalisme); et si je n'en fais pas l'objet de mon vouloir,

124. Cf. *supra*, p. 46.
125. Cf. *supra*, p. 49 sq.

il ne m'est pas moins impossible de l'espérer (théorie des postulats). Le formalisme et la théorie des postulats aboutissent donc à des conclusions contradictoires : c'est l'un ou l'autre, ce ne peut être tous les deux à la fois.

*
* *

Il y a lieu d'insister sur ce point, car c'est un de ceux où l'on peut le mieux voir combien la position prise par Kant est intenable, combien est étrange, si l'on préfère, combien déconcertante, embarrassée, inextricable, la situation dans laquelle il nous place nous-mêmes. Si je cherche à être heureux, je me rends indigne de l'être; si je ne cherche qu'à me rendre digne de l'être, il n'y a plus de garantie que je le sois. Ou, pour mieux dire sans doute, il n'y a de garantie que je le sois, que si je cherche à l'être, c'est-à-dire que si je me rends indigne de l'être, c'est-à-dire que si je m'empêche moi-même de le devenir : il n'y a de garantie que je le sois, que par l'impossibilité que je le sois. C'est comme qui dirait le labyrinthe (pur, naturellement) de la raison pratique, l'énigme pure, l'imbroglio transcendantal. Pour être assuré du bonheur, je dois m'interdire de le vouloir, puisque je ne puis le mériter que par la vertu (ou : que le mériter par la vertu) et qu'il n'y a de vertu qu'à cette condition. Et je n'en suis d'ailleurs pas plus assuré, si je m'interdis de le vouloir pour m'attacher à la seule vertu, puisque cette certitude du bonheur, à titre de second élément du souverain bien, je ne puis l'avoir que si je veux l'objet *total* imposé *a priori* à ma volonté, c'est-à-dire avec la vertu le bonheur lui-même. Pour que je puisse me dire, en toute assurance, que j'aurai le bonheur, il faut que je le veuille : et si je le veux (j'allais dire : si j'ai le malheur de le vouloir), je ne l'aurai pas. Je suis obligé de vouloir une chose que je ne puis obtenir qu'en ne la voulant point.

Tel est le problème que nous pose Kant, problème cent fois plus épineux encore que celui de l'âge du capitaine. Etant donné que je ne mériterai le bonheur qu'à la con-

dition de ne le chercher point, et que, d'autre part, je suis tenu de le chercher, et de le mériter aussi sans le chercher, trouver un moyen de le chercher sans cesser de le mériter. Etant donné que je suis obligé à la vertu, qui exclut la recherche du bonheur, expliquer comment je suis obligé tout ensemble à la recherche du bonheur, tout en restant obligé à la vertu qui l'exclut, et comment, pour comble, c'est cela même qui fonde la certitude du bonheur. Etant donné qu'une chose *a* m'est commandée et une autre chose *b* défendue, expliquer comment une troisième chose *ab* peut bien m'être aussi commandée, que je ne puis accomplir qu'en faisant la chose *b* qui m'est défendue. Etant donné que le blanc n'est pas le noir, trouver un moyen de faire que le blanc soit le noir, sans cesser de ne l'être pas. Autant chercher la quadrature du cercle.

Par où l'on voit déjà ce qu'il en coûte à Kant d'avoir prétendu substituer aux morales « matérielles », comme il les appelle dédaigneusement, une morale exclusivement formelle. Et sans doute ne croyait-il pas si bien dire, lorsqu'il appelait aussi ce renversement de points de vue « le paradoxe de la méthode dans une critique de la raison pratique » (126). Il a voulu construire toute sa doctrine des mœurs sur la pure forme de la loi : c'était se mettre soi-même dans l'impossibilité d'en sortir, de faire appel, *même subsidiairement*, à autre chose — soit à l'idée du bonheur ou, plus généralement, de la sanction — sans s'infliger à soi-même le plus violent des démentis.

***

Il serait presque superflu de relever la supériorité de la morale traditionnelle à cet égard : elle peut fort bien, elle, se réclamer de la sanction sans se contredire d'aucune manière, puisqu'elle part de l'idée d'ordre universel, qu'elle en fait en tout cas son centre de perspective, et que dans cet ordre la sanction est nécessairement

126. *Critique de la raison pratique*, p. 112.

contenue comme une de ses exigences essentielles. Bref, elle n'est pas logiquement contrainte d'interdire toute recherche du bonheur, pourvu que ce soit à sa place, c'est-à-dire en seconde ligne, et que le mobile de l'honnête et du devoir, ou de l'ordre même comme tel, garde, règle générale, sa prépondérance. C'est tout le problème de la « moralité de l'espérance », comme on dit parfois, qui se poserait ici-même. Sans le discuter *ex professo*, on nous saura peut-être gré d'entrer dans quelque détail à ce sujet. Nous y gagnerons au reste de réduire à sa juste valeur un des motifs originels de la théorie kantienne des postulats ou plutôt l'un des principes de l'antinomie de la raison pratique, que la théorie des postulats a pour rôle de résoudre.

Ce principe est celui de l'hétérogénéité radicale, absolue, des maximes de la vertu et du bonheur. Car il dérive en droite ligne de Kant, du formalisme kantien, ce préjugé, si répandu aujourd'hui dans les milieux rationalistes, que la considération, même additionnelle, des sanctions du devoir, empoisonne et vicie la moralité de nos actes vertueux. Et à coup sûr « la loi du devoir doit être observée par respect pour le devoir lui-même » ; et un homme qui l'observerait extérieurement par le *seul* espoir de la récompense ou la *seule* crainte du châtiment, et *dans une disposition* intérieure d'âme *telle qu'il en secouerait le joug, si châtiment et récompense n'étaient là* pour l'y assujettir, un homme qui l'observerait dans une telle disposition en réalité ne l'observerait pas. Prenons-y garde pourtant ; on vient de dire : « dans une disposition intérieure telle, etc. », car c'est dans ce cas seulement que l'action perdrait toute moralité (127). Elle ne perdrait pas toute moralité, si la perspective des sanctions futures s'ajoutait simplement à l'idée du devoir, sans l'exclure d'une façon positive — allons plus loin, si elle était même seule à déterminer l'action, pourvu que ce ne fût pas avec la disposition si manifestement immorale qui a été définie il y a un instant.

127. Comparer avec le *timor serviliter servilis* des théologiens.

Car enfin il importe de dissiper là-dessus toute équivoque et de ne se point payer de mots. Qu'est-ce donc, après tout, que la moralité, qu'est-ce qu'une action moralement bonne, sinon une action conforme à la loi morale (128) et volontairement accomplie comme telle? et qu'est-ce que la loi morale, sinon l'ordre idéal des actions raisonnables, à quoi nous oblige ou nous invite-t-elle d'une manière générale, sinon à nous conformer à l'ordre universel, à l'ordre des fins et des essences, établi par Dieu, le respectant en toutes choses, travaillant même à le promouvoir dans la mesure de notre influence et pour la part que Dieu nous a lui-même assignée? — D'un autre côté, qu'est-ce que la sanction? et quel est son rapport avec cet ordre même? Nous ne pouvons reprendre ici une démonstration que nous avons d'ailleurs le droit de supposer faite; mais la morale théorique nous enseigne que, le bonheur n'étant pas autre chose que le repos d'un être conscient et raisonnable dans la possession inamissible de sa fin, et que la formule générale de tout devoir (129) comme de toute moralité pouvant s'énoncer en ces termes : « Développe-toi régulièrement vers ta fin », il n'est pas possible qu'un tel être atteigne sa fin, c'est-à-dire accomplisse son devoir, c'est-à-dire agisse selon l'ordre, sans atteindre du même coup le bonheur — tout comme il n'est pas possible qu'un tel être manque sa fin, c'est-à-dire agisse contre l'ordre et viole son devoir, sans manquer le bonheur *ipso facto*. Autrement dit, la morale théorique nous enseigne que l'harmonie finale de la vertu et du bonheur, que la sanction, par conséquent, représente bien, comme nous disions plus haut, une *nécessité de l'ordre* même, lequel n'est pas autre chose que le mouvement universel et harmonique de toutes choses vers leur fin commune et suprême. Puis donc qu'agir par devoir, c'est agir en conformité voulue avec l'ordre universel et que de cet ordre

128. « Loi morale », entendue dans son sens le plus large, dans sa partie proprement obligatoire (précepte) aussi bien que dans sa partie simplement « sollicitante » (conseil).

129. On peut s'en tenir ici au devoir, puisqu'il ne s'agit que la vertu obligatoire. — Sur cette notion d'ordre universel, essentiel et final, voir l'appendice : *Théorie générale du Bien.*

la sanction fait nécessairement partie, il est déraisonnable en droit autant qu'irréalisable en fait de vouloir séparer dans l'intention morale la sanction d'avec le devoir, la sanction, qui garantit le bonheur, d'avec le devoir, dont l'accomplissement habituel constitue la vertu.

Il y a plus. Si le châtiment et la récompense sont contenus dans l'ordre, et partant dans la loi, on en peut conclure qu'obéir à la loi par crainte du châtiment ou espoir de la récompense, c'est encore agir moralement, c'est-à-dire en conformité avec la loi et avec l'ordre. Nous avions donc bien raison de dire tout à l'heure que non seulement l'action ne perd pas toute valeur morale pour être inspirée à la fois par l'idée du devoir et celle de la sanction, mais qu'il en va de même quand celle-ci seule se réalise explicitement dans la conscience, pourvu que ce ne soit avec exclusion formelle de celle-là. La moralité de l'action est alors moins élevée, d'accord, mais elle est; c'est un minimum de moralité, soit, mais c'est de la moralité.

N'ayons garde enfin de l'oublier : la perspective des récompenses et des châtiments futurs nous est, surtout à certaines heures, un puissant auxiliaire, *que nous n'avons pas le droit de négliger*. Car c'est déjà un devoir, que de nous entourer de tous les concours qui peuvent nous rendre plus facile la pratique du devoir; et l'obligation en devient plus impérieuse que jamais, lorsque ce concours nous devient lui-même, non seulement très utile, mais moralement nécessaire (130). L'homme n'est pas un

130. Cf. M. d'HULST, *Conférences de N.-D.*, 1891, 5e conférence, *La morale et la sanction*, p. 198 : « La sanction éternelle vient au secours des volontés défaillantes et leur fournit un nouveau motif d'être fidèles au bien... Et même pour sacrifier au Bien suprême, encore caché et comme perdu dans l'avenir, des plaisirs immédiats qui prennent l'homme par tous ses sens; pour s'abriter contre des châtiments futurs, dont nulle expérience n'a pu nous suggérer la crainte, en embrassant librement des privations actuelles, des souffrances dont on connaît la rigueur, il faut d'autres sentiments que ceux d'une âme basse et vénale. N'est-ce donc rien, quand on vit dans le temps, que de se fier à l'éternité; que de livrer à l'invisible tout l'espoir de son bonheur; que d'acheter ce trésor ignoré en vendant tout ce qu'on possède, tout ce qui faisait le prix de l'existence connue, son charme, sa douceur? etc. » Faire appel à l'*idée* de la sanction *future*, pour vaincre une tentation *présente*, qui émeut violemment la *sensibilité*, c'est si peu cesser d'être vertueux, que dans l'espèce le *premier acte de vertu consiste en cela*

ange, et l'on se rappelle le mot vengeur de Pascal à l'adresse de ceux qui s'obstinent à méconnaître cette vérité élémentaire.

Voilà donc de quelle façon, éminemment raisonnable, la morale traditionnelle résout le problème du bonheur et de son rapport à la vertu. On a pu se convaincre par tout ce qui précède qu'il en va tout différemment chez Kant : les principes de son système moral ne laissent pas la plus petite place à l'eudémonisme, même le plus rationnel (131), et c'est pourquoi sa théorie des postulats ne résiste pas à l'examen.

***

Cette prétention de se placer exclusivement au point de vue de la pure forme nous apparaît donc dès à présent comme le péché originel, si l'on peut dire, de la morale kantienne, comme une source d'inconséquences et d'incohérences qui déconcertent. Nous aurons à la critiquer en elle-même dans un des paragraphes qui suivent; pour le moment nous ne la considérons, encore et toujours, que dans son rapport avec la théorie des postulats, objet du présent paragraphe. Voici, à cet égard, un nouvel et remarquable exemple de ce flottement continuel qui en résulte dans toute la doctrine et qui la fait osciller sans répit du formalisme au réalisme et *vice-versa :* cet exemple nous est fourni par la comparaison de deux groupes de texte, les uns empruntés aux *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, les autres à la *Critique de la raison pure* et à la *Critique de la raison pratique.*

---

même; car « la source du peu d'application aux vrais biens venant en bonne partie, comme le remarque Leibniz (*N. E.*, II, 21, *Erdm.*, 255), de ce que dans les matières et dans les occasions *où les sens n'agissent point* la plupart de nos pensées sont sourdes, p. a. d., c. à. d. vides de perception et de sentiment », en sorte que par elles-mêmes « elles n'ont point de force sur notre esprit », il faut que la *volonté* supplée alors à cette insuffisance, et par un effort d'autant plus énergique qu'elles sont moins « capables de nous toucher ».

131. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 159 : « Y placer (dans la perspective d'une vie heureuse) la puissance proprement motrice, *même au moindre degré*, quand il s'agit du devoir,... équivaudrait à vouloir corrompre à sa source l'intention morale ».

L'obligation, lisons-nous d'abord dans les *Fondements*, suppose un certain intérêt produit par la raison et qui la rend pratique, c'est-à-dire capable de déterminer (immédiatement, par elle-même) la volonté : comment expliquer l'intérêt que l'homme peut prendre à des lois morales ? Car enfin, « c'est un fait qu'il y prend intérêt, et la disposition qu'il éprouve à le prendre est ce que nous appelons le sentiment moral, qui a été donné à tort par quelques philosophes pour la norme de notre jugement moral ; car ce sentiment doit être considéré bien au contraire comme un effet *subjectif* que la loi produit sur la volonté ; effet dont la raison seule fournit le fondement objectif (132). » Et non seulement cela est en fait, mais en droit il est inconcevable que cela ne soit pas : « Pour que nous puissions vouloir ce que la raison seule prescrit à un être raisonnable affecté par une sensibilité, il faut bien que la raison ait le pouvoir de nous *inspirer* un *sentiment de plaisir* ou de satisfaction quand nous accomplissons notre devoir, il faut par conséquent qu'elle ait une causalité grâce à laquelle elle puisse déterminer la sensibilité d'une manière conforme à ses principes (133). » Mais *comment* cela, qui est et qui doit être, *peut*-il être, « comment une pensée pure (134), qui ne contient en elle-même rien de sensible, peut-elle déterminer une sensation de plaisir ou de peine », c'est ce qu' « il est absolument impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer *a priori*, car il y a là une espèce de causalité dont nous ne pouvons rien déterminer *a priori*, non plus que de toute autre causalité, et au sujet de laquelle nous ne pouvons que consulter l'expérience. Mais, comme celle-ci ne peut nous donner aucun rapport de cause à effet qui ne relie deux objets de l'expérience et qu'ici c'est la raison pure qui doit être, au moyen de pures idées (qui ne peuvent fournir aucun objet pour l'expérience), la cause d'un effet qui

132. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 116.

133. *Ibid.*, p. 117.

134. Celle de la loi conçue dans sa pure forme législative universelle.

se manifeste dans l'expérience, il en résulte qu'il nous est absolument impossible à nous autres hommes d'expliquer comment et pourquoi *l'universalité de la maxime considérée comme loi* et par suite la moralité peuvent nous intéresser (135). » C'est ici la limite infranchissable de toute philosophie pratique, ou de tout effort à expliquer la moralité même, et, comme dit ailleurs Kant, « toute notre pénétration nous abandonne, lorsque nous arrivons (ainsi) aux forces ou aux possibilités premières (136). » — Donc, pas de réponse possible à cette question; mais que nous puissions comprendre ou non comment cela est, peu importe après tout, si nous savons que cela est et doit être. Or, nous le savons, or, et en tout état de cause, « une chose reste bien certaine, c'est que la moralité ne doit pas la valeur qu'elle a pour nous à ce qu'elle nous intéresse (car ce serait une hétéronomie qui mettrait la raison pratique sous la dépendance de la sensibi-

135. *Fondements*, etc., p. 117. — Cf. p. 119 : « Pour ce qui est maintenant d'expliquer comment la raison pure, sans autres mobiles, quelle qu'en puisse être l'origine, peut être pratique par elle-même, c'est-à-dire comment le seul *principe de la valeur universelle de toutes ses maximes considérées comme lois* (et telle serait bien la forme d'une raison pure pratique), sans aucune matière (objet) de la volonté à laquelle on puisse par avance prendre quelque intérêt, peut fournir, par lui-même, un mobile d'action, et éveiller un intérêt que l'on puisse vraiment appeler moral, ou, en d'autres termes, *comment la raison pure peut être pratique*, c'est une chose que la raison humaine est à jamais incapable de faire, et toute la peine, tous les efforts qu'elle pourrait consacrer à la recherche de cette explication seraient perdus ».

136. *Critique de la raison pratique*. p. 78. — « Si donc, ajoute Kant dans la Remarque finale des *Fondements* (p. 122), nous n'avons pas réussi, dans notre déduction du principe suprême de la moralité, à rendre intelligible l'absolue nécessité d'une loi pratique inconditionnelle (telle que doit être l'impératif catégorique), nous ne méritons pour cela aucun blâme... On ne peut en effet trouver mauvais que nous ne voulions pas expliquer ce principe par une condition,... car alors ce ne serait plus une loi morale, c'est-à-dire une loi suprême de la liberté. Il est vrai que de cette manière nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnelle de l'impératif moral, mais nous comprenons au moins qu'il ne peut être compris, et c'est tout ce que l'on est en droit d'exiger d'une philosophie qui cherche à s'avancer jusqu'aux dernières limites de la raison humaine ». Bref, c'est perdre sa peine et s'abuser soi-même que de demander la condition de l'inconditionné ou la raison de l'absolu : demander la raison de l'absolu comme si elle pouvait être en dehors de l'absolu, c'est nier l'absolu. A merveille, mais s'il en est ainsi de l'absolu pratique, pourquoi en serait-il autrement de l'absolu théorique? et que reste-t-il des difficultés soulevées contre lui de ce chef dans la *Critique de la raison pure*, v. g. t. II, p. 312 sq. ?

lité, etc.), mais qu'elle nous intéresse parce qu'elle a de la valeur pour nous en tant qu'hommes ou en tant qu'êtres raisonnables (137) » ; une chose reste acquise, c'est que ce *sentiment*, par lequel a besoin d'être stimulée la volonté d'un être sensible en même temps que raisonnable, a sa source dans la loi elle-même, qui s'avère de la sorte comme étant bien pratique par elle-même, par sa pure forme universelle, etc.

Passons maintenant à la *Critique de la raison pure*, *Méthodologie transcendantale*, chapitre II, section 2: « La moralité en elle-même constitue un système; mais il n'en est pas de même du bonheur, à moins qu'il ne soit distribué proportionnellement à la vertu. Cette distribution n'est possible que dans un monde intelligible sous un créateur et un régulateur sage. Nous sommes forcés par la raison d'admettre ce créateur, ainsi que la vie dans un monde que nous devons considérer comme à venir, à moins de regarder les lois morales comme de vaines chimères *(leere Hirngespinnste)*, parce que leur conséquence nécessaire, que la raison elle-même y rattache, s'évanouirait forcément sans cette supposition. C'est ce qui fait aussi que chacun regarde les lois morales comme des *préceptes;* ce qu'elles ne pourraient être cependant, si elles n'avaient *a priori* des conséquences d'accord avec leurs règles et si elles ne renfermaient par conséquent pas des *promesses* et des *menaces*... Il est nécessaire que toute notre vie soit subordonnée à des maximes morales; mais il est impossible en même temps qu'il en soit ainsi, à moins que la raison ne rattache à la loi morale, qui est une simple idée, une cause efficiente qui détermine, en conséquence de notre conduite par rapport à cette loi, notre fin dernière en ce monde ou en l'autre. Par conséquent sans un Dieu et un monde qui ne nous est pas connu maintenant, mais que nous espérons, les idées pompeuses de vertu sont à la vérité dignes d'approbation et d'admiration, mais elles ne sont pas des motifs d'intention et d'exécution, puisqu'elles n'atteignent pas tout le but

137. *Fondements*, etc. p. 117.

qui est naturel à tout être raisonnable et qui est déterminé *a priori* et nécessairement par cette même raison pure (138). » — Même langage, en somme, dans la *Critique de la raison pratique;* nous avons déjà rencontré ce texte à propos de l'antinomie de la raison pratique et du concept de souverain bien : « Comme la réalisation du souverain bien, qui contient dans son concept la connexion entre la vertu et le bonheur, est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté et qu'il est inséparablement lié à la loi morale, l'impossibilité de cette réalisation doit aussi prouver la fausseté de la loi. Donc, si le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travailler au souverain bien, doit être fantastique et dirigée vers un but vain et imaginaire, par conséquent être fausse en soi (139). » Or, ce qui nous permet de croire que le souverain bien (= harmonie finale de la vertu et du bonheur) ou, plus précisément, sa réalisation est possible, ce sont les deux postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu : ce sont donc aussi ces deux postulats qui préservent la loi morale d'être fausse en soi, vaine et imaginaire, bref, qui en font une loi pour tout de bon, capable d'avoir prise sur nos volontés.

Tels sont les deux groupes de textes en cause. On conviendra qu'il n'est pas très facile de les mettre d'accord. Et de fait, il nous est dit, d'une part (*Fondements*, etc.), que la raison pure est « pratique par elle-même », en d'autres termes qu'elle fournit par elle-même un mobile et produit un intérêt purement moral par la simple uni-

138. *Critique de la raison pure*, t. II, p. 511 et 512. Cf. p. 514 et 527.

139. *Critique de la raison pratique*, p. 208. — On pourrait objecter que la *Critique de la raison pure* (1781) précède de sept ans celle de la *raison pratique* (1788) et que, dans l'intervalle, les idées de Kant ont pu évoluer : la présente citation de la *Raison pratique* elle-même coupe court à cette instance. Au reste, la seconde édition de la *Raison pure*, dans laquelle Kant ne s'est pourtant pas fait faute d'introduire des remaniements assez profonds, est de 1787, or, elle ne contient aucune modification portant sur les textes précités. Il y a plus encore, nous savons par une lettre à Schütz (*Briefwechsel*, I, 467, cité par Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 418, note 2) que la *Raison pratique* était prête pour l'impression dès la fin de juin 1787 même.

versalité de ses maximes comme lois; qu'elle édicte un commandement ou impératif valable par lui-même et par lui seul, sans le secours d'aucun mobile étranger, sans aucune matière du vouloir, à laquelle on puisse prendre au préalable quelque intérêt, abstraction faite de toute sanction, de toute suite, de tout but, et en particulier du bonheur, pour fatalement ou naturellement désiré qu'il puisse être en fait par tous (impératif catégorique : « fais ce que dois, advienne que pourra »); que c'est là le principe premier de toute moralité, dont il n'y a pas à rechercher le pourquoi; l'inconditionné pratique, dont il faut comme prendre son parti, et auquel on ne saurait d'ailleurs, si l'on s'entend soi-même, réclamer de condition, etc. — Mais, d'autre part, si le bonheur assuré par Dieu dans une vie future faisait défaut à la moralité, les prescriptions de la conscience se réduiraient à de *vaines chimères*, il n'y aurait plus lieu de les regarder comme des *préceptes*, elles ne seraient plus des *mobiles d'intention*, elles perdraient leur *force obligatoire* pour nous, etc. (140). Ce qui revient à dire que la loi morale n'est pas pratique par elle-même (141); qu'elle ne saurait devenir un impératif ou commandement, « avoir » vraiment « force de loi », qu'*à la condition* de nous *promettre* (142) une suite, à savoir précisément le bonheur; qu'il y a ainsi une condition à cet inconditionné; qu'il n'y a pas d'obligation s'il n'y a pas de sanction; qu'il faut dire non plus : « Fais ce que dois, advienne que pourra », mais bien : « Fais ce qu'il faut que tu fasses pour qu'advienne ce que tu désires » (impératif hypothétique, hétéronomie, etc.).

140. Cf. *Critique de la raison pure*, t. II, p. 514 : « La seule cause capable de donner un effet (le bonheur) d'accord avec cette loi, *et par conséquent d'y attacher une force obligatoire pour nous*, doit être une volonté unique et suprême, toute-puissante, omnisciente, omniprésente, etc. »

141. Il échappe d'ailleurs à Kant de le dire presque en propres termes *Critique de la raison pure*, t. II, p. 527 : « Toutes mes lumière ne me laissent apercevoir qu'une seule condition possible sous laquelle cette fin (que m'assigne la loi morale) *possède une valeur pratique*, savoir qu'il y ait *un Dieu* et *une vie future* ».

142. Cf. texte cité *supra* (Méthodol. transcend., etc., p. 511) : « Les lois morales ne pourraient être des *préceptes*, si elles ne renfermaient pas des *promesses* et des menaces ».

Il faudrait pourtant s'entendre, ou plutôt choisir. Ou bien le devoir se suffit absolument à lui-même, et alors il n'a plus besoin pour nous lier de ces hypothèses (vie future et existence de Dieu) qui s'appellent postulats; — ou bien il en a besoin pour nous lier en conscience, et alors il ne se suffit plus absolument à lui-même. Plus on va, et plus on se convainc que postulats et formalisme (ou autonomie) sont inconciliables. C'est à peine si l'on ose insister sur une conclusion aussi évidente.

Et la difficulté est d'autant plus terrible pour Kant, que la certitude de l'existence de Dieu et de la vie future est, dans son système, tout entière subordonnée à la certitude du devoir (143) : on se demande avec la plus vive curiosité comment le devoir peut être autre chose qu'une « vaine chimère », comment nous pouvons être assurés qu'il n'est pas « fantastique et faux en soi », en un mot, comment il peut rester objectivement certain, s'il n'a de force ou de réalité que par l'une et par l'autre, la vie future et l'existence de Dieu. Nouveau problème que nous propose le Sphynx de la raison pratique : montrer comment une chose *b* n'est certaine que par une autre chose *a*, qui n'est elle-même certaine que par la chose *b*. Ou, pour mieux dire, nouvelle gageure, et gageure désespérée; ou, pour mieux dire encore : nouveau cercle, et cercle sans issue.

Car il ne s'agirait pas de se rejeter ici sur la (prétendue) « neutralité » de la raison spéculative à l'endroit de ces vérités capitales, de répondre que l'on ne peut prouver théoriquement ni que Dieu et la vie future sont ni qu'ils ne sont point, que l'on peut seulement y croire, qu'il faut même y croire, etc. (144). — Oui, *transeat*, mais si *la loi morale est certaine;* or, vous venez de nous dire qu'elle ne le serait plus, abstraction faite de la vie future et de l'existence de Dieu!

Décidément, on n'en sort pas. Kant a oublié la « gyratique de la raison pure ».

143. Cf. *supra*, p. 46 sq.

144. Cf. H. DEHOVE, *Essai critique sur le Réalisme thomiste*, etc., p. 191 sq.

§. II — Critique de l'autonomisme

Cette faiblesse de la théorie des postulats n'a rien qui nous doive tellement étonner. En un sens, et comme on l'a remarqué précédemment, elle ne pouvait guère être dans le système qu'une partie sacrifiée. Ce qui importe par-dessus tout, aux yeux de Kant, c'est de sauvegarder l'autonomie de notre raison et de notre volonté : Hegel y a bien vu, qui considère comme le principal résultat de la philosophie kantienne et qui lui fait avant toute chose un mérite d'avoir éveillé la conscience de cette intériorité absolue, à l'encontre de toute autorité et de tout extrinsécisme (145). Cela va même au point que lorsque nous ad-

145. Cf. *Logique*, Ire p., § LX, rem. (trad. Véra, t. I, p. 338 : « Le résultat principal de la philosophie de Kant, c'est d'avoir éveillé la conscience de cette énergie interne absolue *(absolute Innerlichkeit)*; et bien qu'à cause de la façon abstraite dont ce principe a été saisi on n'en puisse tirer aucun développement, aucune détermination, ni connaissances, ni lois morales, il a cependant cette importance, qu'*il ferme l'accès à toute autorité et à tout élément extérieur*. Depuis Kant, l'indépendance absolue de la raison doit être considérée comme le principe essentiel de la philosophie et comme une des croyances de notre temps ». L'hégélien K. Rosenkranz écrit dans le même sens : « Je veux! tel est le centre de l'ordre de bataille kantien, qui sans cesse tient bon, alors même que les ailes fléchissent... L'idée maîtresse du kantisme ainsi que la grande vérité qu'il contient réside dans le concept de la liberté comme d'un pouvoir qui non seulement se détermine lui-même mais qui se donne à lui-même ses lois, qui engendre de lui-même, au lieu de la recevoir d'ailleurs, la nécessité à laquelle il obéit. Par ce concept Kant rétablit l'unité concrète du contenu et de la forme, l'identité de l'être et de la pensée, qu'il avait profondément séparés dans sa critique rationnelle. C'est la preuve ontologique appliquée non plus à Dieu, mais à l'homme.. Je suis libre. La nature ne peut rien sur moi. Dans cette conscience de ma liberté, j'échappe à sa contrainte. Je me détermine par moi-même, je ne suis pas déterminé par elle... Je suis libre. Aucun homme ne peut rien sur moi. Ce qu'un autre me conseille ou m'ordonne, il m'appartient de décider si je m'y rendrai ou non. Il n'y a pas d'autorité qui s'impose à mon vouloir, il ne peut pas y en avoir... Je suis libre. Dieu lui-même ne peut rien sur moi. Si j'obéis à une loi, ce n'est point parce qu'elle m'est intimée comme un commandement divin. Il faut que je sache si je puis me la donner à moi-même, si je reste d'accord avec moi-même en m'y conformant... L'enthousiasme avec lequel Kant fit valoir ce concept de la liberté rencontra aussitôt la plus vive et la plus universelle sympathie. Son époque s'y reconnut en ce qu'elle avait de plus intime et de plus profond. » (*Geschichte der kantischen Philosophie*, p. 196 à 199 [t. XII de l'édition Rosenkranz-Schubert des *S. W.* de Kant]). Dans un article célèbre, Paulsen a exalté Kant comme « le philosophe du protestantisme »; on dirait tout aussi bien, on dirait même mieux, parce que ceci expliquerait précisément cela : « le philosophe du

mettons par exemple, dans l'intérêt de la loi morale, l'existence de Dieu et la vie future, pour nécessaires que soient ces affirmations ou postulats de la raison pratique (à la différence des simples hypothèses, essentiellement libres, de la raison spéculative), on ne doit pas s'imaginer que nous cédions le moins du monde à une évidence objective : en dernière analyse, même à l'endroit de ces vérités capitales, nous ne nous prononçons que par « une libre détermination de notre jugement » et en vertu d' « un choix qui nous incombe » (146). Ce ne sont sûrement pas les « démonstrations » de Kant qui gêneront notre liberté à cet égard. Il n'en devient que plus intéressant de rechercher ce que peut bien valoir pour son compte la doctrine de l'autonomie, et si « cette clef de voûte de tout l'édifice » est en elle-même assez solide pour en porter tout le poids.

***

Disons-le tout de suite et sans ambages : à la prendre par un certain côté, il s'en faut que cette conception générale de l'autonomie soit à rejeter d'une manière absolue. Considérée sous son premier aspect (147) et dégagée des exagérations qui la faussent dans le formalisme kantien, elle peut, pour parler la langue de Leibniz, « souffrir un bon sens ». Il faut que je *consente* à la loi morale, que j'y consente même *corde magno et animo volenti*, et que je me l'impose à moi-même et que je la fasse mienne, pour ainsi dire, par ce libre consentement; une simple conformité extérieure et toute machinale, résultant de la contrainte physique, ne suffit pas pour qualifier moralement l'action; même, et si l'on peut ainsi parler, un simple acquiescement tout extérieur aussi, en ce sens que la volonté n'y a réellement aucune part et qu'il est tout entier l'œuvre exclusive de la pure sensibilité, resterait encore au-

---

libéralisme ». — Voir, sur toute cette question, les remarquables pages d'O. Willmann dans sa *Geschichte des Idealismus* (section XV : *Die Subjectivirung des Idealen durch Kants Autonomismus*, p. 373 à 528 du t. III).

146. Cf. *supra*, p. 54.

147. Cf. *supra*, p. 17.

dessous de la moralité proprement dite; il faut, en un mot, qu'il y ait obéissance *volontaire*, motivée en quelque façon par l'*idée* de l'ordre auquel la loi nous assujettit; et plus pleinement cette idée se réalisera dans la conscience, plus elle y prédominera sur les autres motifs ou mobiles, plus efficacement elle déterminera l'action, plus aussi s'élèvera la valeur ou la qualité morale de celle-ci, — rien donc de moins contestable, réserve faite de toute outrance, que l'autonomie ainsi entendue. Sans doute vaudrait-il mieux, à ce compte, renoncer au mot lui-même, qui n'est guère propre qu'à introduire la confusion dans les idées — nous en parlerons un peu plus loin — : mais enfin, pris en ce sens, il peut passer, à la rigueur. Et il n'y a là, en somme, que l'application des principes les plus élémentaires de la psychologie de la volonté ou qu'une variation très légitime du thème bien connu : *violentum repugnat voluntati.*

Laissons même de côté les exagérations, au moins pour le moment, et admettons provisoirement le formalisme : reste à savoir, pourtant, de cette loi morale qui est l'auteur en définitive. Il faut que je la fasse mienne par mon libre consentement, etc. : est-ce à dire qu'elle soit mon œuvre sur toute la ligne et que j'en sois à proprement parler le principe? Bref, la question demeure tout entière de savoir si c'est autonomie d'acceptation, comme on a dit, ou autonomie de législation. Il semble même dès l'abord que ce soit à la première hypothèse qu'on doive se ranger. La loi d'un être n'étant que sa relation essentielle à sa fin, ne s'ensuit-il pas que nous ne pouvons pas plus nous être imposé à proprement parler notre loi à nous-mêmes que nous ne nous sommes assigné notre fin ni donné notre nature, mais que nous ne pouvons, au contraire, recevoir cette loi que de Celui dont nous tenons l'une et l'autre, notre nature et notre fin (148)? Seulement, pareille in-

148. Cf. S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XI, 25 (*P. L.*, t. XLI, col. 339) : « Si natura nostra esset a nobis, profecto et nostram genuissemus sapientiam nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus et ad nos relatus ad beate vivendum sufficeret nec bono alio quo frueremur

terprétation, à peine est-il besoin d'y insister, implique une théorie métaphysique du bien, antérieur en lui-même à la loi, et c'est à quoi Kant ne saurait consentir : son formalisme aussi bien que les conclusions générales de sa *Critique de la raison pure* — pour autant que l'un ne dérive d'ailleurs pas de l'autre — le lui interdisent rigoureusement. Si la loi morale était subordonnée à un bien antérieur et transcendant, c'en serait fait du caractère absolument *a priori* de l'impératif moral, qui de catégorique redeviendrait hypothétique, etc. (149). Il n'y a plus qu'une ressource : c'est de considérer la volonté de l'agent moral, non plus seulement comme se conformant à la loi par un consentement vraiment libre et vraiment intérieur, mais comme s'imposant tout de bon la loi à elle-même, après l'avoir posée par elle-même. Et comme cet acte de suprême liberté ne peut avoir lieu dans le monde sensible, où tout obéit à l'inflexible déterminisme de la nature, il faut qu'il s'exerce dans le monde intelligible : il n'est pas notre fait en tant que phénomène, mais seulement en tant que noumène, il émane de l'*homo noumenon*, et non pas de l'*homo phenomenon*. Autonomie dévoilée enfin sous son second et véritable aspect, dans son sens profond et définitif (150). — Quel jugement faut-il donc en porter?

Une remarque préliminaire. En toute rigueur, il ne s'agit pas ici — pas encore — de nous demander si Kant a le droit d'introduire de la sorte le noumène, sous la forme ou à titre de liberté intelligible, sans donner un démenti à ses propres principes : il nous faudrait pour cela critiquer la thèse fondamentale de sa doctrine des mœurs, ce qu'on appelle son « moralisme », c'est-à-dire sa prétention de fonder cette doctrine tout entière sur l'idée de la loi morale, considérée comme immédiatement et absolument certaine par elle-même; or c'est une question qui ne viendra que plus loin, et le lecteur verra comment elle

ullo indigeret. Nunc vero quia natura ut esset Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem, ipsum etiam, ut beati simus, suavitatis intimae largitorem ».

149. Cf. *supra*, p. 11 sq., et p. 44.

150. Cf. *supra*, p. 27 sq.

viendra. Pour le moment, faisant abstraction de cette question même, accordant, si l'on veut, par manière de *transeat*, que la loi morale se suffise pour tout de bon et absolument à elle-même ainsi qu'à tout le reste, notre but unique est de savoir si l'autonomie conçue de cette seconde manière se tient vraiment elle-même, si c'est là une doctrine cohérente, et qui réponde réellement aux exigences de la science morale.

***

En premier lieu, si nous faisons la loi, comment expliquer que nous la trouvions toute faite en nous? Cette question nous ramène à celle qui est agitée à la fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On a déjà vu comment Kant y assimile l'inconditionné pratique à l'inconditionné théorique : de même que « l'usage spéculatif de la raison, en ce qui concerne la nature, nous conduit à l'idée de la nécessité absolue d'une cause suprême du monde », ainsi « son usage pratique, par rapport à la liberté, nous conduit aussi à une nécessité absolue, mais seulement à celle des lois des actions d'un être raisonnable considéré comme tel. » Et Kant ajoutait qu'arrivé à ce terme dernier de toute analyse, il faut savoir s'arrêter; exiger quelque chose par delà, c'est ne plus s'entendre soi-même (151); « c'est une réponse, remarque-t-il ailleurs, qui dépasse notre raison, ainsi que le droit de poser certaines questions, comme quand on demande d'où vient que l'objet transcendental donné à notre intuition sensible extérieure ne donne précisément d'intuition que *dans l'espace* (152). »

Une fois de plus, on ne peut se retenir d'observer combien cette assimilation de l'absolu pratique à l'absolu théorique est inquiétante. L'absolu théorique n'est qu'une forme de la pensée, destituée de toute valeur objective, d'autant plus destituée de toute valeur objective, même, que désormais aucune intuition empirique ne lui peut apporter de contenu et qu'avec elle nous faisons décidément un

151. Cf. *supra*, p. 69 sq.

152. *Critique de la raison pure*, t. II, p. 256-7.

saut, saut périlleux, s'il en est, *salto mortale*, hors des phénomènes (153) : on a bien peur qu'il n'en aille pas autrement de l'absolu pratique et que, comme le précédent, il ne se réduise, lui aussi, à un pénible effort de notre raison s'agitant dans le vide. — Mais surtout, la comparaison avec l'espace est hors de propos. L'espace est la forme de l'intuition *externe*, tout d'abord, que je subis, telle qu'elle m'est donnée, et qu'il faut bien que je subisse de cette manière; quant à la forme elle-même, fournie du dedans, elle fait partie de ma constitution mentale, je la subis aussi en ce sens, c'est-à-dire que ma volonté n'y est pour rien : en ce sens, c'est hétéronomie sur toute la ligne. Mais quand il s'agit de détermination qu'on se donne à soi-même par un acte de souveraine liberté, quand il s'agit d'autonomie, n'est-ce pas tout différent? Comment! Je pose la loi et me l'impose ensuite par un acte de liberté absolue qui est en même temps un acte de raison absolue, et cette loi je la subis comme une nécessité dont je ne puis pénétrer la raison! Dites que la question est indiscrète ou plutôt embarrassante *pour vous*, soit; on ne s'en aperçoit que trop; mais ne dites pas qu'elle est déraisonnable et dépasse les bornes d'une curiosité légitime. Ce qui est déraisonnable, c'est bien plutôt votre prétention de nous l'interdire; ce qui dépasse les bornes, c'est l'inconséquence d'une critique qui, après avoir jeté la suspicion sur toutes nos idées, même du meilleur aloi, en revient tout à coup et tout d'un coup au dogmatisme le plus arbitraire et le moins raisonné.

***

On répondra que si la raison de la loi nous échappe, c'est parce que l'acte de souveraine liberté qui la pose appartient au monde intelligible ou nouménal, lequel est en dehors de nos prises, lequel est aussi pour nous le monde du transcendant, à la lettre, ou de l'inconnaissable. Mais alors pourquoi en parler comme si on le connaissait? Pourquoi parler dans l'espèce de liberté plutôt que d'au-

153. Cf. *supra*, p. 49, n. 100.

tre chose? Qu'en sait-on, si c'est liberté? Pourquoi pas tout aussi bien nécessité? Au vrai, ce n'est ni l'un ni l'autre, ou du moins nous ne pouvons pas dire que ce soit l'un de préférence à l'autre, puisque encore un coup nous ne pouvons pas savoir ce que c'est. « La nuit, tous les chats sont gris », dit le proverbe : dans la nuit de l'inconnaissable, toutes les notions deviennent indiscernables. Liberte nouménale, nécessité nouménale, législation nouménale, etc., tout autant de mots vides de sens; autant parler d'x ou, comme eût dit Malebranche, de *blictri* nouménal. C'est le cas de rappeler le mot de Schopenhauer : « impératif catégorique, *fitziputzli* ».

***

On insistera derechef : « mais il faut bien que ce soit liberté, autrement c'en serait fait de toute morale; volonté qui se détermine moralement et volonté libre, loi pratique inconditionnée et autonomie, sont des concepts de tous points convertibles ou, pour mieux dire, il n'y a là, dans le fond, qu'un seul concept, envisagé sous des aspects différents. » Bref, on nous renvoie à l'analyse qui remplit la première partie de l'Analytique de la raison pratique et qui s'efforce à établir cette série d'identités (154). Or il faut convenir que cette analyse ne va pas sans soulever de graves difficultés.

Son moindre défaut, en premier lieu, est d'être toute formelle, plus formelle même que Kant ne semble l'imaginer. Série de concepts convertibles et identiques, disions-nous il y a un instant : trop identiques même, pour bien faire. Volonté moralement déterminée, c'est-à-dire déterminée par l'idée de la pure forme de la loi, et volonté libre, c'est tout un, soit; mais cette liberté-là est la « liberté de perfection », comme on l'appelle dans les cours, c'est l'état d'une volonté qui s'affranchit de la servitude inférieure des passions pour n'obéir qu'au motif de l'honnête et ne faire en réalité que ce qu'elle doit : en ce sens, c'est trop clair, liberté et moralité coïncident

154. Cf. *supra*, p. 19.

sur toute la ligne. Seulement, cette liberté de perfection peut bien être l'idéal d'une volonté raisonnable et, en ce sens également, la fin que la loi nous propose ou plutôt nous impose : ce n'est pas celle dont il faut que nous soyons doués pour que cette loi ait vraiment prise sur nous, ou pour que l'obligation qu'elle nous fait de tendre vers cette fin ne soit pas pour nous lettre close; ce n'est pas, d'un mot, la « liberté de choix », la seule pourtant dont il soit question dans le fameux « Tu dois, donc tu peux ». — Première équivoque où s'embarrasse la théorie kantienne.

Ce n'est pas la seule. La liberté dont Kant nous gratifie — que ce soit même, si l'on veut, liberté de choix ou liberté de perfection — est d'autre part une liberté intelligible ou nouménale. Or, à ce titre encore, il est permis de douter qu'elle suffise à fonder la morale; et de ce nouveau chef, le « Tu dois, donc tu peux » risque de perdre toute signification. De fait, qui est-ce qui doit, chez Kant? L'homme-phénomène. Et qui est-ce qui peut? L'homme-noumène. Voilà le premier bien avancé. La liberté nouménale arrive trop tard, ou plutôt, ici, trop tôt — mais il vaut la peine de donner à cette considération un développement plus étendu.

Le devoir présente ce caractère tout à fait remarquable d'être comme la synthèse, synthèse absolument originale et hors pair, de la liberté et de la nécessité; c'est la nécessité de faire ce que je suis libre de ne pas faire; c'est, pour ainsi parler, la seule espèce de nécessité que comporte la liberté même (155). Qu'est-ce à dire, sinon que les deux éléments sont ici inséparables et doivent être donnés en même temps? Pour que je sois certain, apo-

155. Tout le monde aujourd'hui connaît la belle image par laquelle Mgr d'Hulst a illustré cette idée : « On pourrait comparer la nécessité physique à une barrière rigide, de fer ou de bois : tant qu'elle subsiste, vous ne pouvez la forcer; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée; vous pouvez la traverser comme on traverse un rayon de soleil. Sa ligne éclatante vous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais derrière vous elle se referme et continue de marquer entre le bien et le mal une frontière de lumière (*Conférences de N.-D.*, 1891, 4e conférence : *La morale et l'obligation*, p. 146-7. »

dictiquement certain, que c'est à moi que le commandement s'adresse, il faut que je sois également certain de pouvoir obéir, tout au moins faut-il que je ne sois pas certain d'être dans l'impossibilité d'obéir. Je ne prends pour moi le devoir qu'à la condition de me reconnaître le pouvoir. Si je ne puis me croire libre que parce que je suis obligé, je ne puis non plus me croire obligé qu'en tant que je suis libre et que je me sais tel. Si je ne peux pas, je ne dois pas davantage; si je sais que je ne peux pas, vous n'arriverez pas à me faire entrer dans la tête que je dois. — Or, chez Kant, l'homme-phénomène, le seul, encore un coup, que l'obligation concerne, puisque seul il est sensible, est soumis en toutes ses actions à un déterminisme inflexible; il n'y a de liberté concevable que dans le monde nouménal, il n'y a, il ne peut y avoir de libre que l'*homo-noumenon*. Mais que l'homme-noumène soit libre, lui, peu importe : toujours est-il que le mot devoir n'a plus pour lui aucun sens. L'homme-noumène est l'homme parfait, incapable de subir la contrainte morale de l'obligation parce qu'il est dépourvu de sensibilité et qu'il n'y a pas d'obligation là où il n'y a pas de sensibilité (156). Bref, l'homme-phénomène, qui

156. Cf. v. g. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 109 : « Le devoir est la volonté propre nécessaire d'un membre du monde intelligible, mais il ne lui apparaît comme devoir qu'en tant qu'il se considère comme étant en même temps membre du monde sensible »; — p. 105 : « Lorsque nous nous regardons comme obligés par le devoir, nous nous considérons comme appartenant au monde sensible »; — p. 107 : « Le devoir suppose une volonté affectée par des désirs sensibles »; — p. 106 : « Si j'étais membre seulement du monde intelligible, toutes mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie de la pure volonté »; — p. 84 : « La *moralité* est le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire à la législation universelle que les maximes de cette volonté doivent rendre possible... La volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie (comme est une volonté pure ou intelligible) est une volonté *sainte*, c'est-à-dire absolument bonne. La dépendance d'une volonté qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe de l'autonomie (la nécessité morale) est l'*obligation*. L'obligation ne peut donc s'appliquer à un être saint (par conséquent à une volonté pure ou intelligible). La nécessité objective d'un acte, fondée sur l'obligation, est le *devoir* » (même conséquence); — p. 15 : « Le concept du *devoir* contient en lui-même celui d'une bonne volonté, mais avec l'idée de certaines limites et de certains obstacles subjectifs » (la sensibilité). — *Critique du jugement*, §. 75 : « C'est la constitution subjective de notre pouvoir pratique (i. e. son union avec une sensibilité) qui

doit, ne peut pas; et celui qui peut, l'homme-noumène, ne doit pas. On voit la conséquence : le *tu dois* renvoyé comme une balle de l'un à l'autre ou, si l'on préfère, comme suspendu entre ciel et terre, sans pouvoir se fixer nulle part, sans trouver nulle part où se prendre et qui atteindre — ou plutôt encore, s'abîmant dans le vide et le néant de toute moralité.

En résumé, nous ne sommes libres, selon l'auteur des deux *Critiques*, que dans le monde nouménal, où il n'y a rien à faire pour la liberté; et dans ce monde phénoménal où il y aurait pour elle tant à faire, nous ne sommes pas libres. Voilà ce qu'on appelle « admettre la liberté en vue de rendre la moralité possible » — traduisez : en vue de la rendre possible là où, existant déjà, existant même nécessairement, elle n'a pas besoin de le devenir, alors que là même où elle aurait précisément besoin de le devenir, ce fondement de sa possibilité lui fait juste défaut (157). La théorie de Kant se trouve ainsi réduite à cette alternative : enfoncer une porte ouverte, ou se casser le nez devant une porte fermée à triple tour et dont elle a elle-même faussé la serrure.

***

On dira enfin que c'est nous qui entendons mal, c'est-à-dire trop à la lettre, la distinction entre phénomène et noumène (entre homme-phénomène et homme-noumène), et que, dans l'espèce, elle revient tout uniment à la distinction entre partie inférieure et partie supérieure de notre nature ou entre sensibilité même et raison : comme être sensible, je suis sans doute *soumis*

---

fait que les lois morales nous sont nécessairement représentées comme des commandements (et les actions conformes comme des devoirs); c'est pour cela que la raison exprime la nécessité de ces lois et de ces actions, non point par être, mais par *devoir-être*. Si l'on considérait la raison sans la sensibilité comme condition subjective de son application à des objets de la nature, par conséquent comme cause dans un monde intelligible qui serait d'un bout à l'autre d'accord avec la loi morale, il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire ». En un mot, il n'y aurait plus de devoir au pied de la lettre. (Edit. Rosenkranz-Schubert, t. IV, p. 294).

157. Cf. A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, p. 168.

à la loi, mais d'un autre côté, comme être raisonnable, comme personne pure ou membre ou citoyen du monde intelligible, je suis *auteur* de la loi, je suis législateur (158). Et encore cette dernière formule ne doit-elle pas être détournée elle-même de son vrai sens; prise en effet comme elle doit l'être, elle n'a rien de si extraordinaire et signifie, ni plus ni moins, que, participant à la raison, je participe aussi à la législation universelle émanée de la raison même, c'est-à-dire à la législation morale (159).

— Soit, mais qu'on aille donc, sans hésitation ni tergiversation d'aucune sorte, jusqu'au bout de la voie ainsi ouverte. De fait, elle pourrait bien mener beaucoup plus loin qu'on ne pensait d'abord. Remarquons-le, il ne s'agit plus pour nous, cette fois, que de *participer* à la législation morale, universelle, et d'y participer en tant que nous participons à l'universelle raison. Qu'est-ce à dire? Ou nous nous trompons fort, ou cette correction dernière a pour but d'écarter la difficulté suivante. Si la loi morale n'émanait effectivement que de notre volonté à chacun, chacun la posant et se l'imposant à soi-même par un acte de liberté absolue, de liberté nouménale ou intemporelle, sans doute, mais enfin de liberté, et de liberté absolue (dont le « caractère empirique » ne serait même que le symbole dans le phénomène et dans le temps (160), —

158. Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 101 sq.

159. Cf. v. g., P. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. II, p. 140 sq., *praes.*, p. 144.

160. Cf. *Critique de la raison pure*, t. II, p. 238 sq. — Cette idée du caractère empirique expression phénoménale du « caractère intelligible » (tel qu'il s'affirme dans l'acte de liberté absolue en question) soulève au reste une autre difficulté, et une difficulté terrible. Nous avons vu tout à l'heure qu'une volonté pure (ou intelligible ou nouménale) est nécessairement conforme à la loi, c'est-à-dire sainte ou sans péché. Mais si notre vie phénoménale à chacun est l'expression « réfractée » d'un acte de liberté intelligible, c'est à dire de l'acte d'une volonté pure, précisément, qui la détermine tout entière dans le sens où, de fait, elle se déploie, ne s'ensuit-il pas que chaque vie phénoménale devrait être pareillement exempte de péché? et comment expliquer que l'une ou l'autre offre si souvent le spectacle du désaccord avec la loi? On est contraint alors de faire remonter le péché jusqu'à la volonté pure elle-même, d'imaginer un « péché radical » commis par elle dans le monde intelligible et dont nos désordres de la vie présente ne sont effectivement que la manifestation nécessaire (cf. *La religion dans les limites de la raison*, 1re p., nos II, III et IV, trad. Trémesaygues,

s'il en était ainsi, on ne comprendrait plus la rigoureuse universalité qui précisément la distingue, on ne comprendrait plus que le devoir restât identiquement le même pour tout agent moral placé dans les mêmes conditions. Et l'on n'y voit guère d'autre explication que celle-ci : c'est que la loi morale soit l'expression d'une Volonté suprême identique à la suprême Raison, dont notre raison à chacun soit elle-même la « ressemblance participée » (161), dont le dictamen de notre raison pratique, autrement dit de notre conscience à chacun, ne fasse dès lors que promulguer les décisions souveraines. Notre conscience à chacun sera bien alors la règle prochaine de nos actes, comme parlent les théologiens, mais elle n'en sera que la règle *prochaine*, qui n'en exclut pas, qui, au contraire, en suppose la règle éloignée ou plutôt suprême, à savoir Dieu même, dont elle est en nous l'organe. Je pourrai bien déclarer alors que je suis lié par ma conscience, que je ne connais que ma conscience, que je ne relève que de ma conscience, etc., mais cela ne voudra pas dire, mais pas le moins du monde, que je me fasse, en toute rigueur de termes, la loi à moi-même, ou « je me donne à moi-même », dans une autonomie ou une indépendance absolue, « l'ordre auquel j'obéis » : cela voudra dire simplement que je suis résolu à mettre au-dessus de tout l'accomplissement de mon devoir, autrement dit de la volonté de Dieu, que ma conscience même me fait connaître, et que toute sa fonction est de me faire connaître. Il n'y a pas là l'ombre d'une difficulté.

Et n'est-ce pas, dans le fond, ce que Kant insinue lui-même, lorsqu'il en arrive insensiblement à parler de Dieu comme du Législateur moral proprement dit, ajou-

---

p. 29 sq.). Mais qu'en advient-il, à ce compte, de la sainteté qu'elle enveloppe par définition? Voilà des volontés pures qui ne sont pas pures du tout. Il y a bien sujet de craindre que ce ne soit là derechef une « pure » contradiction.

161. Cf. S. Thomas, *S. theol.*, I p., q. LXXXV, a. 5 : « Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae ». — *Ibid.*, q. XII, a. 2 : « Ipsa intellectiva virtus creaturae est aliqua participativa similitudo ipsius Dei, qui est primus intellectus ».

tant même que toute la religion (naturelle) consiste à considérer les impératifs moraux comme des commandements divins (162)? Car enfin, ou bien Kant l'entend au pied de la lettre, et alors, si c'est Dieu qui est le Législateur, ce n'est pas nous qui nous faisons notre loi — à moins de nous identifier à Dieu même et de verser en plein panthéisme; — ou bien ce n'est de sa part qu'une manière de parler, accommodée aux idées communes, une façon de symbolisme, destiné à ménager les préjugés vulgaires, et alors à quoi tout cela peut-il bien rimer? et alors pourquoi taxer ailleurs de « mensonge intérieur » *(innere Lüge)* la conduite de celui qui fait semblant de croire à un juge futur du monde, alors qu'il ne trouve pas en lui cette croyance mais qu'il se persuade qu'il n'a rien à perdre et tout à gagner en la professant (163)?

***

Ainsi sommes-nous ramenés à la première conception de l'autonomie, qui nous apparaît décidément comme la seule recevable en définitive. Ou, pour mieux dire, il est permis de se demander si, « tout compté, tout rabattu », comme parlait Leibniz, il peut bien être encore question d'autonomie dans l'espèce. La faveur dont jouit présentement ce terme n'est sans doute pas une raison suf-

---

162. Cf. *La religion dans les limites de la raison*, trad. Trémesaygues, p. 4 : « La morale conduit nécessairement à la religion et s'élève ainsi à l'idée d'un législateur moral tout-puissant *(eines machthabenden moralischen Gesetzgebers)*, en dehors de l'humanité, et dans la volonté duquel réside la fin dernière de la création du monde, qui peut et qui doit être en même temps la fin dernière de l'homme ». — P. 121 : « Toute la religion consiste à regarder Dieu, relativement à tous nos devoirs, comme le législateur... commandant par des lois purement morales ». — Cf. *Critique du Jugement*, §. 90, rem. génér. (édit. Rosenkranz-Schubert, t. IV, p. 390 : « La téléologie morale conduit à la religion, i. e., à la connaissance de nos devoirs comme des commandements divins, parce que c'est seulement la connaissance de notre devoir qui engendre pour tout de bon le concept de Dieu, lequel concept se trouve être ainsi dès son origine inséparablement lié à l'obligation envers cet être suprême, etc. ») et *supra*, p. 45.

163. Cf. *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, I Th., I B., I Abth., II Hauptst., I Art. *(Von der Lüge)*, édit. Rosenkranz-Schubert, t. IX, p. 284.

fisante pour s'obstiner à le maintenir coûte que coûte, et notamment au prix de la parfaite clarté des idées. Sans doute aussi, on dit souvent qu'il faut éviter les questions de mots; mais ne peut-on pas dire également qu'en un sens il n'y a pas de questions de mots, parce que les mots emportent toujours plus ou moins les choses? Vous avez beau multiplier en pareil cas les explications, circonlocutions, précisions et restrictions : du fait de la malencontreuse formule, il restera dans votre langage, sinon dans votre pensée, un fond d'équivoque et d'obscurité qui ne saurait disparaître qu'avec cette formule elle-même. Voici un exemple remarquable des tours de force de dialectique auxquels de très graves philosophes peuvent être ainsi réduits : il est emprunté aux *Principes de métaphysique et de psychologie* de Paul Janet et se rapporte, comme de juste, à l'autonomie elle-même. En des pages qui appelleraient assurément plus d'une réserve de détail, l'auteur soutient somme toute une excellente thèse, à savoir que, « considérée dans sa source comme dans son objet et sa fin, l'idée du devoir n'a de raison, n'a de fondement que dans l'idée de Dieu » (164). Autrement dit, c'est Dieu qui est Législateur. Non pas que les impératifs moraux émanent de sa volonté comme autant de commandements arbitraires : avant de passer par sa volonté, pour ainsi parler, ils procèdent de son entendement, ils sont fondés en raison, dans la raison éternelle qui conçoit tous les « rapports de perfection » ou d'excellence, en un mot l'ordre universel qu'ils nous imposent de respecter ou même de promouvoir. Et c'est pourquoi notre raison à nous, dérivée qu'elle est de cette raison absolue, n'a, si l'on peut dire encore, qu'à suivre sa pente naturelle pour se soumettre à ces commandements et à cet ordre: éminemment raisonnable, la loi morale est éminemment conforme à notre nature. D'ailleurs, « que l'on considère même les lois positives, on verra que, règle générale, elles ont un rapport étroit avec la nature du sujet qui leur obéit..., de telle sorte que, quand celui-ci est désintéressé,

164. *Op. cit.*, t. II, p. 146.

il reconnaît lui-même que ces lois répondent à son intérêt et les accepte. En ce sens elles sont pour lui-même un acte de volonté; il les constitue en quelque sorte *lois* par sa volonté propre, qui coopère à celle du législateur. Seulement, c'est en lui la raison désintéressée et impersonnelle qui s'oppose à la volonté individuelle et intéressée... Il en est de même dans l'ordre moral. A côté de la volonté individuelle, qui ne recherche que le bien propre, il y a une volonté pure et toute rationnelle, qui veut le bien en soi. C'est cette volonté qui reconnaît les lois civiles comme bonnes, même quand elles froissent l'individu. C'est la même volonté qui accepte l'ordre moral comme son ordre propre, et la loi morale comme sa vraie loi. C'est pourquoi Kant l'appelle *autonome*. Elle est autonome en tant qu'elle porte elle-même la loi à laquelle elle obéit (165). »

Mais si elle y obéit, comment peut-on dire qu'elle la porte? L'auteur a bien vu la difficulté, puisque lui-même se pose aussitôt la même question : « On dira peut-être : accepter la loi, ce n'est pas la porter ». « Mais, ajoute-t-il — et cette addition vaut son poids d'or, — *au fond c'est la même chose*. Accepter une loi, la reconnaître comme bonne, c'est dire qu'on la porterait soi-même, si on était chargé de le faire (166). » Involontairement, et révérence parler, on pense à l'explication du légendaire caporal : « Celui-ci est la même chose que le précédent, à cette différence près que c'est le contraire. » C'est la même chose de porter une loi ou de l'accepter, à cette différence près que lorsqu'on accepte une loi, c'est qu'on ne la porte pas. C'est la même chose de commander ou d'obéir, à cette différence près qu'obéir est juste l'opposé de commander! — « Mais accepter la loi et la reconnaître comme bonne revient à dire qu'elle est implicitement contenue dans la nature de l'être qui la subit, mais qui la subit volontairement. » — Toujours est-il qu'il la *subit* : vous ne pouvez dès lors faire sortir de là, sans donner une entorse à la logique, que « c'est donc obéir à ses propres lois que de

165. *Ibid.*, p. 141 sq.
166. *Ibid.*, p. 142.

lui obéir » (167), du moins si par « obéir à ses propres lois » vous entendez « être législateur et souverain en tant que l'on commande et s'impose la loi à soi-même » (168). Si je donne cinq cents francs à un ami gêné et qu'il trouve mon acte très raisonnable et qu'il se dise qu'à ma place, les rôles étant renversés, il en ferait autant, en conclurez vous qu'il se gratifie lui-même des cinq cents francs dont je lui fais cadeau, ou qu' « il se donne à lui-même le présent qu'il reçoit » ? L'opposition n'est pourtant pas plus grande entre donner et recevoir qu'entre commander et obéir. — « Mais il s'agit d'obéir raisonnablement ou volontairement, et cela revient pareillement à dire qu'on porterait soi-même la loi si on était chargé de la faire. » — Mais en attendant on n'en est pas chargé, et toute la question est là. Car enfin, autonome veut dire « qui se donne à lui-même sa propre loi » ; or on ne se donne pas sa loi à soi-même quand on la reçoit d'ailleurs. Ne vaudrait-il pas mieux en finir avec cet équilibrisme intellectuel ? Nous sommes autonomes, mais avec tant de *si*, de *mais*, de *quoique*, de *pourtant*, que c'est, tout compte fait, comme si nous ne l'étions pas. Nous le sommes, si vous voulez, mais d'une certaine manière seulement, et qui revient à ne l'être pas tout en l'étant. Disons donc carrément que nous ne le sommes pas, et que ce soit tout.

§. III. — Critique du formalisme

Au surplus, même entendue dans son seul sens admissible, c'est-à-dire comme soumission consentie à la loi, l'autonomie serait encore loin, chez Kant, d'échapper à toute difficulté, et cela, en raison du formalisme rigoureux dont elle est, dans le système, étroitement solidaire. Considérée en effet de ce biais, ce n'est plus seulement obéissance motivée par l'idée de la loi, mais obéissance motivée par la *seule* idée de la loi, et encore, de la loi conçue dans sa pure *forme* législative universelle. D'où il suit aussitôt que « la maxime de l'action ne peut revêtir un ca-

167. *Ibid.*
168. *Ibid.*

ractère moral que si l'on agit, non par inclination, mais par devoir (169) ». Et la proposition est à prendre au sens le plus strict, c'est-à-dire en un sens non seulement négatif, mais exclusif : « Une action faite par devoir *élimine entièrement* l'influence de l'inclination (aussi bien que tout objet de la volonté), et il ne reste plus rien alors qui puisse déterminer la volonté même, sinon la loi. » — « Il n'y a qu'une chose qui puisse devenir un ordre pour moi, c'est ce qui se rattache à ma volonté seulement comme principe et jamais comme effet, ce qui n'est pas utile à mes inclinations, mais les dompte ou du moins *les exclut totalement* de la délibération et de la décision, à savoir la loi pure et simple » (170).

Principe général que, dans la première section des *Fondements*, Kant s'attache à illustrer par des exemples variés, dont voici peut-être le plus caractéristique : « Etre bienfaisant, quand on le peut, est un devoir, mais il ne manque pas d'âmes disposées à la sympathie, qui, sans aucun autre motif de vanité ou d'intérêt, trouvent un plaisir intime à répandre la joie autour d'elles et se réjouissent du bonheur des autres, en tant qu'il est leur ouvrage. Eh bien ! j'affirme que, dans ce cas, l'acte charitable, si conforme au devoir, si aimable qu'il puisse être, n'a pourtant aucune valeur morale véritable. Je le mets de pair avec les autres inclinations, par exemple l'amour de la gloire, qui, lorsqu'il se propose heureusement un objet conforme à l'intérêt général et au devoir, par conséquent, honorable, mérite nos éloges et nos encouragements, mais non pas notre estime. Mais supposons que l'âme de ce philanthrope soit voilée par un chagrin personnel, qui éteigne en lui toute compassion pour le sort des autres, supposons qu'ayant encore le pouvoir de faire du bien aux malheureux, sans être touché par leurs souffrances, parce que les siennes l'occupent tout entier, il s'arrache à cette mortelle insensibilité sans y être poussé par aucune tendance, mais uniquement par devoir, alors seulement sa

169. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 19.

170. *Fondements*, etc., p. 22 et 23.

maxime aura toute sa pureté, toute sa valeur morale. Bien plus, si un homme, n'ayant reçu de la nature qu'un faible pouvoir de sympathie (mais honnête d'ailleurs), avait un tempérament froid et indifférent aux souffrances des autres, peut-être parce que, sachant opposer aux siennes une patience et une force de caractère toutes particulières, il supposerait chez les autres ou même exigerait d'eux les mêmes qualités; si enfin la nature n'avait pas précisément donné à cet homme (qui ne serait peut-être pas, à vrai dire, son pire ouvrage), un cœur de philanthrope, ne trouverait-il pas en lui-même l'occasion d'acquérir une valeur morale bien plus haute que s'il avait un tempérament bienfaisant? Je le crois, et c'est lorsqu'il ferait le bien, non par inclination mais par devoir, que commencerait à se manifester cette valeur du caractère vraiment morale et la plus haute sans comparaison » (171).

***

Nous avons déjà eu occasion de revendiquer contre le formalisme la moralité des actes motivés par l'idée de la sanction (172) : il ne s'agit plus ici que de l'interdit qu'il prétend jeter sur les inclinations, fussent-elles orientées de soi vers le bien.

On a souvent relevé l'analogie de ce point de doctrine avec l'un des plus célèbres « paradoxes » stoïciens, et c'est à ce propos qu'on parle quelquefois du stoïcisme de Kant. Après avoir observé, et avec raison, que, pour s'élever de la sphère inférieure des « devoirs imparfaits », des simples « convenables » (καθήκοντα), à la sphère supérieure des devoirs parfaits (κατορθώματα) ou de la vraie moralité, il ne suffit pas de faire des actions belles, justes et bonnes par une sorte d'instinct généreux provenant d'un bon naturel, mais que ces actions belles, justes et bonnes, il faut les accomplir par la considération réfléchie et en vue de leur beauté, de leur justice, de leur bonté même, les philosophes du Portique, poussant à l'extrême une

171. *Fondements*, etc., p. 18-19.
172. Cf. *supra*, Critique de la théorie des postulats.

vérité incontestable, en viennent à traiter en ennemis ces sentiments généreux eux-mêmes et les enveloppent, sous le titre commun de « passions », dans la proscription générale qu'ils font peser sur toute la partie sensible de notre être. L'auteur des *Fondements* et de la *Raison pratique* procède donc à peu près de même. Lui aussi part d'une idée fort juste : c'est que le devoir, ou plutôt l'accomplissement du devoir est avant toute chose affaire de volonté, et non d'entraînement. Et c'est un souci très louable qui le guide, le souci de soustraire la règle des mœurs aux inévitables fluctuations du sentiment et sans doute aussi de mettre la moralité à la portée de tous, même de ces natures moins favorisées à qui l'absence d'inclinations généreuses, ou, en tout cas, leur faible développement, rend la vertu plus difficile. Mais qu'il est parfois malaisé de garder la mesure ! S'il faut en croire Kant, non seulement les élans spontanés qui nous portent au bien avant toute réflexion et nous le font pratiquer avec joie, n'ajoutent rien à la valeur morale de nos actions, mais ils la mettent au contraire en péril et en abaissent le niveau, en diminuant l'effort volontaire, de qui seul elle dépend. Pour un peu, on devrait regretter ces dispositions naturelles à la vertu, que le vulgaire appelle à tort des dispositions heureuses et qui constituent bien plutôt une sorte de désavantage et d'infériorité morale, puisque des instincts vicieux procureraient à l'activité vertueuse ou à la « bonne volonté » une matière plus rebelle, et partant l'occasion d'efforts plus pénibles, et partant le mérite de victoires plus difficiles, et partant l'acquisition d'une moralité plus haute. En tout cas, « ces penchants, même d'une bonne espèce *(gutartig)*, quand ils précèdent la considération du devoir et deviennent un principe de détermination, sont à charge aux personnes bien intentionnées, ils portent le trouble dans leurs maximes réfléchies et produisent en elles le désir d'en être débarrassées pour obéir uniquement à la loi de la raison (173). »

173. *Critique de la raison pratique*, p. 216. — C'est le cas de rap-

Durus sermo. Et sans doute, pour être moralement bonne, une action ne doit pas procéder uniquement de l'inclination, il est nécessaire que la considération du devoir intervienne et l'élève avec soi au-dessus de la pure sensibilité : mais pourtant qui osera, même alors, mettre sur le même pied les affections désintéressées, les nobles émotions qui s'emparent des âmes bien nées à la vue du beau et du bien, les sympathies qui, en dehors de tout calcul, nous associent aux joies et aux tristesses les uns des autres, — et les inclinations basses et sensuelles, égoïstes et lâches, auxquelles nous reconnaissons volontiers qu'il faut faire, à quelque degré qu'elles se rencontrent en nous, une guerre sans merci? Qui souscrira sans réserve aux affirmations pour le moins téméraires de Kant, lorsqu'il nous présente la conduite d'un de ces cœurs généreux qui mettent tout leur bonheur à faire celui des autres comme allant de pair avec celle d'un ambitieux dont les visées se trouvent être par hasard conformes au bien public?

L'étrange figure en réalité que Kant fait revêtir à son sage! Raide comme une statue, froid comme un marbre, les yeux secs et éteints, comme les bustes antiques, figé et impassible, ou du moins ne ressentant aucune impression qu'aussitôt il ne la refoule par la force de sa volonté comme on écarte, à peine aperçue, une pensée importune ou une tentation mauvaise, sans cesse en défense contre sa propre sensibilité comme contre l'ennemie par excellence, gêné et engoncé dans son formalisme comme dans une armure mal ajustée et trop lourde, il est peut-être au-dessus de l'humanité, mais il est certainement en dehors d'elle. Car, bien loin de la fortifier et de l'embellir, c'est la mutiler au point de la rendre méconnaissable, et même de lui ôter la vie, que de l'amputer d'un

---

peler la spirituelle épigramme de Schiller, dans l'*Almanach des Muses* de 1797, et intitulée *Les Philosophes*, ou du moins le passage de cette épigramme qui vise les kantiens : « ... *Scrupule de conscience*. Je sers volontiers mes amis; mais, hélas! je le fais avec inclination, et ainsi j'ai souvent un remords de n'être pas vertueux. — *Décision*. Tu n'as qu'une chose à faire : il faut tâcher de mépriser cette inclination, et faire alors avec répugnance ce que t'ordonne le devoir »

organe aussi essentiel que la sensibilité. L' « indiscret stoïcien » dont parle quelque part La Fontaine, pratiquait, on s'en souvient, la même chirurgie expéditive, « retranchant de l'âme », sans discernement ni mesure,

> Désirs et passions, le bon et le mauvais,
> Jusqu'aux plus innocents souhaits.

Et l'on se rappelle aussi l'éloquente protestation du Fabuliste :

> Contre de telles gens, quant à moi, je réclame :
> Ils ôtent à nos cœurs le principal ressort,
> Ils font cesser de vivre avant que l'on soit mort (174).

***

Dire que l'action vertueuse ne doit être accomplie que par devoir, que tout attrait sensible qui s'y mêle en corrompt la pureté, c'est d'ailleurs supposer que la vertu consiste essentiellement dans la lutte, dans l'effort pénible, dans une tension et comme dans un raidissement continuel et douloureux de la volonté, — et on ne fait pas que le supposer, on l'affirme en toutes lettres. Or, il s'en faut de beaucoup que cette conception de la vertu en soit la conception exacte, de tous points et en dernière analyse. Assurément, « la vie de l'homme sur la terre est un combat » sans trêve ni repos ; assurément, nous devons nous « réformer » sans cesse, nous « renoncer », nous « mortifier » sans relâche. Mais, outre que ce renoncement et cette mortification, et par suite cette tension douloureuse de la volonté n'est tout de même pas le dernier mot ou la consommation de la vie spirituelle ; outre qu'ils ne sont, après tout, qu'un moyen, et non pas le but, et qu'à mesure qu'on devient plus vertueux, l'effort pénible se fait aussi plus rare ; outre que l'on prend en conséquence pour le trait essentiel et l'élément proprement constitutif de la vertu ce qui n'en est encore qu'un caractère plus ou moins accidentel et provisoire ;

(cité par C. Piat, *La liberté*, 1re partie, Historique du problème au XIXe siècle, p. 110).

174. Livre XII, fable 20 : *Le philosophe scythe*, édit. L. Moland, t. II, p. 360.

outre cela, qu'est-ce donc qu'il faut réformer, mortifier en nous? Les instincts bas et pervers, toujours, notre nature inférieure et viciée, tout ce que la morale chrétienne appelle la chair et qui est en rébellion constante contre l'esprit : il ne s'agit pas, au moins à proprement parler, des penchants élevés et généreux, qui, loin d'être un obstacle à l'œuvre morale, en sont au contraire, dans l'ordre providentiel, un auxiliaire précieux entre tous.

Et de fait, voilà qui semble avoir échappé aux stoïciens anciens ou modernes. Ces inclinations supérieures qu'ils ont le tort d'englober indistinctement dans la condamnation générale des passions, représentent justement une des aides les plus efficaces que la Providence nous ait ménagées dans le dur labeur de la vertu. Ne sont-elles même pas comme une initiation naturelle à celle-ci, qui nous devient dès lors beaucoup plus accessible? ne sont-elles pas comme une forme spontanée de la vie morale, que la réflexion n'ait plus ensuite qu'à illuminer et à fixer par la considération raisonnée du bien? Car il est trop manifeste, et Dieu nous garde de l'oublier, qu'elles ne sont qu'une initiation, précisément, un commencement, et que la raison doit reprendre, pour la mener à terme, l'œuvre qu'elles ne font qu'ébaucher, c'est-à-dire « les élever jusqu'à elle, et sans rien leur ôter de leur élan ni de leur flamme, leur ajouter ce qui leur manque : la lumière, la direction et la mesure » (175). Or, éclairer et régler n'est pas détruire. — Mais si nous acceptons leur concours, il n'y aura plus ou presque plus d'effort? — Et quand cela serait? le but, encore une fois, n'est pas en toute rigueur de faire des efforts; le but, c'est de devenir bons, faire des efforts n'est qu'un moyen, — et votre grande erreur est justement d'en faire le but. En ce sens, Aristote y avait vu bien plus clair, qui définissait l'homme de bien celui qui éprouve du plaisir à faire des actes vertueux (176).

---

175. A. DE MARGERIE, *Etudes sur les moralistes anciens*, dans la *Revue d'économie chrétienne (Le Contemporain)*, nouvelle série, 5e année, t. VII, p. 708.

176. Cf. v. g. *Mor. Nicom.*, II, 3 : « Celui qui s'abstient des

Comme si, au surplus, nous avions trop de tous les concours pour une œuvre aussi malaisée que l'œuvre morale! Comme si ce n'était pas notre devoir de les accepter avec reconnaissance de Celui qui les met à notre service! Comme s'il n'y avait pas déjà bien assez de mauvais instincts en nous, et comme si nous n'avions pas déjà fort à faire de les tenir en bride, sans aller souhaiter qu'il y en eût davantage ou du moins regretter que des instincts opposés leur fassent naturellement contrepoids! Ce ne sont pas de plus splendides victoires dont l'occasion s'offrirait à nous dans l'hypothèse contraire : nous y serions tout simplement exposés à de plus honteuses défaites. N'y a-t-il pas, au fond de cette morale hautaine, avec une inconcevable méconnaissance de notre humaine faiblesse, comme un levain d'orgueil secret et raffiné, qui présume à l'excès de ses forces et se préoccupe beaucoup plus de soi et de sa supériorité que du bien lui-même?

Si du moins on faisait réellement disparaître par là l'inégalité des chances naturelles que les hommes auraient de parvenir à la vertu, si on établissait par là comme qui dirait l'égale accessibilité de tous à la perfection! Mais cette inégalité — si inégalité il y a — ne disparaît pas dans le système, elle n'y est que déplacée; mais cette égale accessibilité de tous à la perfection n'y est partant qu'un leurre. Nous avons encore des privilégiés et des déshérités, seulement ce sont des privilégiés et des déshérités à rebours, on veut dire que les déshérités sont, dans ce système, ceux qui apportent en venant au monde des dispositions naturelles au bien, et les privilégiés ceux qui naissent vicieux, puisque les premiers restent de ce chef impuissants à se donner à eux-mêmes une valeur morale aussi haute que les seconds, si tant est même qu'ils puissent s'en donner quelqu'une.

Ce n'est sans doute là qu'un argument *ad hominem*,

plaisirs des sens et qui trouve à cela de la satisfaction, est véritablement tempérant... C'est pour cela qu'il faut, comme dit Platon, avoir été élevé dès l'âge le plus tendre de manière à ne trouver du plaisir ou de la peine que dans les choses où on le doit, etc. » (trad. Thurot, p. 59-60). C'est aussi le sens de I, 12; VII, 13, 14; IX, 4; X, 1, 2, 5, etc.

et il laisse intact le fond même de la question, laquelle, au demeurant, n'est qu'un des multiples aspects du problème général de l'inégale répartition des biens et des maux. Nous n'avons évidemment pas à le discuter ici même. Contentons-nous d'observer qu'on aurait d'ailleurs bien tort de concevoir quelque inquiétude à ce sujet. Car, en premier lieu, ces inclinations généreuses peuvent, à leur manière, devenir elles-mêmes et deviennent parfois matière à exercice, à effort, à combat, vu qu'elles peuvent aussi nous égarer, nous « être un piège en même temps qu'un don », et qu'elles ont besoin, comme nous l'avons remarqué plus haut, d'être réglées ou contenues par la raison et la volonté. Ensuite, et surtout, « à qui il a été donné davantage, il est aussi demandé davantage ». « Noblesse oblige », noblesse morale autant et plus que toute autre. De ceux qui ont reçu une plus large mesure de cette aide puissante que constituent dans l'ordre naturel les inclinations généreuses et désintéressées, il sera exigé un compte plus rigoureux. Qu'on se rappelle la parabole des cinq talents (177).

***

Jusqu'ici, toutefois, nous avons moins discuté le formalisme en lui-même que dans ses applications ou conséquences. Il est temps de remonter au propre principe de la théorie et d'examiner la démonstration que Kant

177. Kant finit d'ailleurs par reconnaître, sur le tard, qu'une part doit être faite, en morale, à la sensibilité. La 2e partie de *La religion dans les limites de la raison* (1794) contient d'intéressantes déclarations à cet égard, v. g. : « Les inclinations naturelles, considérées en elles-mêmes, sont bonnes, c'est-à-dire non rejetables *(unverwerflich*, cela rappelle derechef le προηγμένον et le ληπτὸν des Stoïciens); et non seulement il est vain, mais il serait encore nuisible et blâmable de vouloir les extirper; on doit plutôt se contenter de les dompter, pour qu'elles puissent, au lieu de s'entre-choquer elles-mêmes, être amenées à s'harmoniser dans un tout appelé bonheur. Et la raison, à qui incombe cette tâche, a reçu le nom de prudence. Il n'y a de mauvais en soi et d'absolument rejetable que ce qui est moralement opposé à la loi; voilà ce qu'il faut extirper; et la raison qui nous l'apprend, surtout quand elle met ses leçons en pratique, mérite seule le nom de sagesse, etc. » (*op. cit.*, trad. Tremesaygues, p. 65). Et l'auteur reproche même aux Stoïciens de s'être trompés, quand ils ont vu dans l'inclination « l'adversaire du bien ».

en institue. On sait à quoi elle revient tout d'abord, c'est-à-dire à une critique éliminatoire des morales « matérielles. » D'où il suit que le formalisme vaut premièrement ce que vaut cette critique, et c'est au point qu'on a pu dire qu'il suffirait qu'une morale matérielle restât possible pour que c'en fût fait de celle de Kant (178). Que faut-il donc penser de cette première partie de l'argumentation kantienne ?

Ne parlons que pour mémoire de l'interdit jeté sur la morale transcendante ou théologique. Il est trop clair qu'il postule le criticisme ou plutôt qu'il n'est qu'une conclusion du criticisme de la *Raison pure;* et, sans nous engager ici même dans la discussion en règle de celui-ci, nous sommes fondés à en appeler simplement aux critiques décisives qui en ont été faites à des points de vue et selon des méthodes diverses. D'autre part, et soit dit encore par manière de rappel, l'inventeur de la « théologie morale » est terriblement en passe de tomber à son tour dans les mêmes prétendus errements qu'il reproche à la morale théologique; ce qui était d'ailleurs inévitable, attendu que la croyance (pratique) qu'il se flatte de substituer dans ce domaine à la science se révèle à l'analyse comme étant au fond de même nature qu'elle ou tributaire comme elle des catégories communes de la pensée théorique (179). On va voir que la critique des morales immanentes suggère une remarque analogue : leur point de vue est si peu condamnable, si peu opposé à l'idée même d'une morale, bien mieux il s'impose à ce point que, malgré qu'il en ait et quoi qu'il en dise, le formaliste Kant ne peut s'empêcher lui-même de s'y placer.

***

Soient d'abord les morales eudémonistes. La *Critique de la raison pratique* leur fait un grief, non pas précisément de considérer le bonheur comme le terme commun

178. Cf. A. Cresson, *La morale de Kant*, p. 139 sq. — Pour la dite critique éliminatoire, voir *supra*, p. 6 sq.

179. Cf. *supra*, note 115.

de nos aspirations, mais d'ériger cette recherche du bonheur en loi impérative et universelle — prétention inadmissible entre toutes, car enfin, on ne peut nous obliger à être heureux, on ne peut surtout nous obliger à l'être de telle ou telle manière, par l'emploi de telle ou telle méthode. Mais, si cet argument vaut contre l'eudémonisme pur, il n'atteint pas l'eudémonisme rationnel, qui, faisant dépendre notre *vrai* bonheur du respect de l'*ordre*, en nous et hors de nous, trouve dans la notion de cet ordre même de quoi soumettre à une règle immuable notre effort à être heureux. En ce sens, il n'est aucunement paradoxal de dire que nous avons le devoir de tendre à une certaine forme précise de bonheur, ou même, puisque cette forme se trouve être en dernière analyse la seule sous laquelle le bonheur soit possible pour nous, de tendre au bonheur tout simplement et sans plus.

Et n'est-ce pas, au fond, ce que Kant finit par avouer lui-même, lorsqu'il assigne le bonheur, à titre de second élément du souverain bien, comme objet suprême à une volonté moralement déterminée? On répondra que ce n'est juste que le second élément du souverain bien, et qu'il y en a un autre, non moins nécessaire, sinon plus nécessaire, la vertu. D'accord; n'empêche pourtant que l'obligation nous est bel et bien imposée dès lors de chercher le bonheur (que ce soit conjointement ou non avec la vertu, peu importe), et à notre présent point de vue tout est là : car il n'y avait peut-être pas moyen de reconnaître plus clairement qu'obligation et recherche du bonheur ne sont pas termes de tous points incompatibles, et il ne s'agit pas ici d'autre chose.

***

A fortiori n'a-t-on pas démontré que les morales de la perfection soient impuissantes à fonder une législation universelle. Et c'est d'elles aussi bien qu'il était déjà question dans les lignes qui précèdent, l'eudémonisme rationnel étant ainsi appelé pour subordonner notre félicité dernière à la poursuite d'un idéal de perfection que la rai-

son a le privilège de concevoir. Mais, abstraction faite de leur rapport à l'eudémonisme même, et à ne les considérer qu'en soi, il est facile de montrer que, tout en leur reprochant d'expliquer le devoir par un objet ou par une « matière » (de motiver la soumission au devoir par la considération d'un objet, d'une matière, et non de sa pure forme), Kant s'oublie une fois de plus à en faire autant.

C'est la déduction de la seconde formule qui est ici en cause, ou, pour mieux dire, le passage de la première (« Agis d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne universelle ») à la seconde (« Agis toujours de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, comme une fin et à ne t'en servir jamais comme d'un simple moyen »). On se demande, en premier lieu, comment le concept d'humanité arrive à se substituer, dans cette seconde formule, à l'idée de maxime universalisable, dont parlait seulement la première. Les deux formules étant données pour équivalentes (179 *bis*), il devrait y avoir aussi équivalence entre ce concept et cette idée : peut-on dire pourtant qu'elle saute aux yeux? — C'est faute d'y bien regarder, répliquent les kantiens : « Attendu qu'aucune matière étrangère ne doit déterminer la forme de la loi, le sujet devra trouver dans sa propre liberté, dans sa valeur et dans celle des autres êtres raisonnables en tant que sujets de la loi, l'unique fin digne de son activité; ainsi l'humanité acquiert-elle, sans qu'on ait besoin de sortir de la loi même, la valeur d'une fin en soi ». — Soit, mais prenez garde, en évitant une première difficulté, de retomber dans une autre, plus grave encore. Admettons que la loi réussisse de la sorte à s'édicter sans aucun rapport à une matière *étrangère :* toujours est-il qu'une *matière* lui est assignée, et cela, dans la propre

179 *bis*. Cf. v. g., *Fondements*, etc., p. 81 : « Le principe : agis à l'égard de tout être raisonnable (toi et autrui) de manière à lui reconnaître, dans ta maxime, la valeur d'une fin en soi, *est au fond identique* au principe : agis d'après une maxime qui contienne en elle-même le principe de sa valeur universelle pour tout être raisonnable ».

formule générale qui doit l'énoncer absolument. La preuve, c'est que Kant déduira de là tout le détail *des* devoirs, lesquels sont bien, eux, inséparables de l'idée d'une matière (180).

Autrement dit, puisque la seconde formule coïncide avec la première, on s'attendait à ce que, comme celle-ci, elle exprimât la loi dans sa propre forme d'impératif catégorique, sans plus, ou exclusivement; et voici que le concept de l'humanité y vient déterminer le contenu du devoir et constituer la raison de notre obéissance. N'est-ce pas, à la lettre, faire litière du formalisme, pour fonder la morale sur un principe matériel?

On a essayé d'éluder cette conséquence, en alléguant qu' « autre chose est dire : fais ton devoir en respectant l'humanité, autre chose dire : fais ton devoir pour respecter l'humanité; parce que l'humanité a, par elle-même et sans tenir compte de ses rapports avec le devoir, une essence respectable » (181). — Subtilité inutile. Si l'on ne tient pas compte du rapport de l'humanité avec le devoir, pourquoi la faire intervenir dans la formule du devoir? C'est pour le coup que son intervention ne rime à rien! c'est pour le coup que sa présence dans ladite formule déconcerte! c'est pour le coup qu'on la soupçonne de n'y être introduite, par contrebande, que pour en remplir le vide et permettre une déduction des devoirs autrement impossible, *humanitas ex machina!* — Et si ce n'est pas *en vue de* l'humanité que le devoir est ici conçu, pourquoi la qualifier de *fin*, de *fin en soi?* « Attendu qu'aucune matière étrangère ne doit déterminer la forme de la loi, nous disait-on tout à l'heure pour expliquer le passage de la première formule à la seconde, le sujet devra

180. C'est l'objet de la *Métaphysique des mœurs*, avec ses deux grandes divisions, *Doctrine du droit* (devoirs exigibles) et *Doctrine de la vertu* (devoirs non exigibles), la première ayant pour principe général : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ta volonté puisse s'accorder avec la liberté extérieure de chacun », la seconde : « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins selon une loi générale » (Cf. *S. W.*, édit. Rosenkranz-Schubert, t. IX, p. 33 et p. 243).

181. C. A. VALLIER, *De l'intention morale;* p. 163.

trouver dans sa valeur comme agent moral l'unique fin digne de son activité », traduisez : « l'unique fin *en vue de laquelle* il est *tenu* d'agir. » La fin énoncée dans la loi est donc bien la propre fin de la loi même, qu'elle justifie comme telle, comme *loi*, non moins que l'obéissance qui lui est due.

On revient à la charge : « Mais, au fond, que signifie ce mot humanité? qu'est-ce qui, aux yeux de Kant, communique quelque dignité aux êtres humains, et les met à part parmi les créatures? c'est la liberté ou faculté d'agir selon la loi, c'est-à-dire la moralité même. Dans le vrai, la maxime de Kant aboutit à une tautologie : prends ta moralité pour fin en soi, ce qui est une proposition analytique, puisque l'acte libre ne peut servir de moyen pour aucune autre fin » (182). Bref, c'est la loi qui, en tant que telle ou conçue dans sa forme impérative, est sa fin à elle-même; c'est comme qui dirait la pure forme de la loi qui engendre sa propre matière ou devient sa propre matière : on ne cesse pas un seul instant de considérer la pure forme législative, même lorsqu'on y substitue, dans l'énoncé de la loi même, l'humanité comme *fin* en soi, et le formalisme sort indemne de l'opération. — Mais par quel prodige d'alchimie transcendantale un impératif *pur*, c'est-à-dire vide de toute matière, arrive-t-il à se remplir ainsi lui-même et à lui seul de la matière qu'il exclut par définition? Suffit-il de me dire, fût-ce sur le ton le plus catégorique : « Tu dois », pour qu'*illico* et *ipso facto* je sache *ce que* je dois? Quand on aura conjugué le verbe devoir à tous les temps et à tous les modes, on n'en restera pas moins, s'il n'y a pas autre chose, dans l'ignorance la plus profonde de l'objet de l'obligation.

Nous voyons bien ce qu'on va répondre : par la moralité que nous sommes tenus de prendre pour fin en soi, il faut entendre beaucoup moins la forme impérative de la loi que la faculté d'agir conformément à la loi même, à savoir la liberté (au sens kantien, c'est-à-dire au sens

182. C. A. VALLIER, *op. cit.*, p. 164.

où liberté est justement identique à moralité); et, ainsi transposée, la proposition, tout en se déterminant, reste analytique, « puisque l'acte libre ne peut servir de moyen pour aucune autre fin » ; assurément, un objet (être libre) est alors assigné d'une certaine manière au devoir, mais, comme il consiste précisément dans la soumission à celui-ci, c'est sans sortir du devoir même qu'on le lui assigne ; « la maxime de Kant aboutit de la sorte à une tautologie. »

— Tautologie en effet ! Nous demandons : « Mais à quoi sommes-nous donc obligés ? » on nous répond : « A être libres, ou à agir moralement » ; mais attendu qu'agir moralement ou être libre se définit ici « agir conformément à la loi conçue dans sa pure forme obligatoire », attendu, surtout, qu'*ils ne peuvent ici se définir autrement* (en vertu du formalisme de principe qui commande toute la théorie), tout revient ici à ce truisme presque réjouissant : « Nous sommes obligés de faire ce que nous sommes obligés de faire, nous avons le devoir de faire notre devoir. » De quoi nous nous doutions bien un peu.

On a donc beau s'ingénier et s'efforcer : pour remplir une forme pure, il faut autre chose que la forme même qu'on veut remplir.

On nous reprochera de n'oublier qu'une chose : c'est que la première formule du principe pratique suprême (ou même sa formule unique, s'il s'agit de la *Critique de la raison pratique*) impose comme condition absolue à l'action morale la possibilité d'en universaliser la maxime. Et qu'est-ce à dire, *universaliser ?* n'est-ce point par excellence l'acte propre de la *raison* (élément spécifique de l'humanité) ? et la raison n'est-elle pas ainsi donnée dès l'origine, au moins virtuellement, dans le premier principe de la science des mœurs, en sorte qu'on ait le droit de la substituer explicitement, dans la seconde formule de ce principe, sous le nom d'humanité ou de nature raisonnable proprement dite, à l'idée d'universalité même que semblait seulement énoncer la première formule ? Tout

au moins cette idée d'universalité joue-t-elle dans l'espèce le rôle de moyen terme, autorisant la transformation d'une formule en l'autre. Universel, c'est-à-dire raisonnable ou plutôt rationnel dans sa forme, on conçoit que l'impératif moral m'assigne pour fin le respect et la culture de ma raison (ou de ce qui fait proprement de moi un membre de l'humanité) et qu'ainsi cette humanité raisonnable lui soit expressément donnée pour contenu. C'est même le le contraire qui ne se concevrait pas (183).

— *Transeat :* toujours est-il qu'un contenu est alors donné à l'impératif catégorique; toujours est-il qu'un objet ou une matière est partant assignée au vouloir moral, *et en tant que moral;* toujours est-il que c'en est fait à ce compte de toute morale *formelle*, — nous sommes bien fâchés de devoir sans cesse le redire, — puisqu'il n'y a de morale formelle qu'autant que le principe pratique suprême se formule sans aucun rapport à aucun objet ou aucune matière du vouloir dont il est la loi. En résumé cette troisième instance revient à celle que nous avons écartée en premier lieu et appelle la même réponse qu'elle (184).

***

A quoi bon insister d'ailleurs, quand les textes sont plus probants que toutes les démonstrations? Et remar-

---

183. Cf. v. g. *Fondements*, etc.; 2e section, p. 68, ce passage significatif : « Il ne suffit pas que notre action ne soit pas en contradiction avec l'idée de l'humanité dans notre personne, considérée comme fin en soi, il faut encore qu'elle *s'accorde* avec cette idée. Or, il y a dans l'humanité des dispositions à une plus grande perfection, lesquelles se rapportent aux fins que la nature poursuit relativement à l'humanité dans notre personne. En les négligeant, nous pourrons sans doute respecter le devoir de conserver l'humanité, conçue comme fin en soi, mais non celui de *développer l'accomplissement de cette fin* ».

184. Cf. F. Pillon, *Année philosophique*, t. I, p. 303-5 *passim :* « On ne saurait établir aucun rapport de succession et de filiation entre l'idée d'obligation et celle de fin en soi, entre l'idée de loi morale et celle de bien moral... Si dans la position de la loi tout concept, même rationnel, d'un objet de la volonté doit être exclu à peine d'hétéronomie, la volonté autonome ne peut pas mieux s'accommoder du principe de dignité que de tout autre concept rationnel, que du concept de perfection, par exemple... Le principe de dignité assigne en effet au vouloir un objet déterminé ».

quons-le, celui que nous allons lire n'est pas un texte isolé ou « épisodique », comme dirait Kant en personne, contenant une déclaration échappée par mégarde à l'auteur et dont il n'y aurait pas à faire autrement état : au contraire, il s'agit précisément pour Kant lui-même de passer de la première à la seconde formule et partant, puisqu'en somme elles coïncident, d'introduire la seconde sans se départir du formalisme rigoureux dont la première était l'expression. Le moment est donc, pour ainsi dire, solennel entre tous : si Kant a jamais eu à cœur de rester fidèle à la doctrine qu'il fait profession d'instaurer, ç'a dû être cette fois ; si quelque part il a dû surveiller sa pensée et son langage, il semble bien que ce soit ici. Ecoutons-le donc avec toute l'attention que réclame la gravité du sujet :

« S'il existe un principe pratique suprême, et, en ce qui concerne la volonté humaine, s'il y a un impératif catégorique, cet impératif doit s'appuyer sur la représentation de ce qui est *fin en soi*, de ce qui par suite est nécessairement une fin pour chaque homme, afin d'en faire le principe objectif de la volonté ; c'est à cette condition qu'il pourra devenir une loi pratique universelle. Le fondement de ce principe est que *la nature raisonnable existe comme une fin en soi.* C'est ainsi que nécessairement l'homme se représente sa propre existence, et, en ce sens, ce principe est un principe subjectif de l'activité humaine. Mais tout autre être raisonnable se représente aussi de la même manière sa propre existence, en vertu du même principe rationnel qui m'a guidé moi-même ; par conséquent, ce principe est en même temps un principe objectif dont toutes les lois de la volonté doivent être dérivées comme de leur source suprême. L'impératif pratique s'exprimera donc ainsi : Agis toujours de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, comme une fin, et à ne t'en servir jamais comme d'un simple moyen » (185).

Habemus confitentem re...alem ! Si ce n'est pas là signi-

185. *Fondements*, etc., p. 66.

fier son congé au formalisme, si ce n'est pas là faire appel à un principe pratique matériel, c'est que les mots ont changé de sens. Car enfin, Kant nous dit 1° que le principe pratique suprême ou l'impératif catégorique *doit s'appuyer sur* la représentation de ce qui est une fin en soi et qu'*à cette condition seulement* il pourra acquérir force de loi : ce n'est donc plus la loi ou l'impératif même qu'on pose absolument, dans sa pure forme, à la base de la morale; au lieu d'être le fondement de tout le reste, c'est lui qui a un fondement! Ce n'est pas tout, Kant nous déclare 2° que *ce fondement est l'existence de la nature raisonnable* (ou de l'humanité) *comme fin en soi*, et que c'est de là que *toutes* les lois de la volonté *doivent être dérivées* comme de leur source suprême — à commencer, sans doute, par cette loi par excellence de la volonté qui s'appelle l'impératif catégorique : non seulement nous avons le devoir de respecter l'humanité, mais nous avons le devoir de la respecter *parce que* c'est l'humanité; le concept d'humanité constitue à la fois *l'objet et la raison* du devoir. Encore un coup, nous voilà revenus subrepticement du point de vue formaliste au point de vue réaliste. Alors? Alors, ce n'était pas la peine de changer de point de vue.

***

Considérons pourtant comme non avenue l'argumentation précédente et disons, si l'on veut, que l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ou de la *Critique de la raison pratique* n'a nulle part donné aucune entorse à son grand principe d'une morale rigoureusement formelle : une question se pose en dernier lieu, qui en un sens renouvelle toute la discussion. La loi morale, conçue dans sa pure forme obligatoire, représente l'*inconcussum quid* sur lequel s'élève l'édifice entier de la philosophie kantienne, la certitude de cette loi est la certitude fondamentale qui sert de point d'appui à toutes les autres : or, la loi morale peut-elle être tenue chez Kant pour certaine? On voit assez que le sort du système

dépend de la réponse qu'il faut apporter à cette ultime question. Mais l'aborder c'est plutôt passer de la critique du formalisme de Kant à celle de son moralisme. Tel est, en effet, le nom qu'on donne à son formalisme même, lorsqu'il prétend ainsi fonder toute la morale, et même par elle toute la philosophie, sur la certitude immédiate et absolue de la loi.

IV. — Critique du moralisme

Nous avons constaté à plusieurs reprises chez Kant ce renversement total du rapport traditionnel entre la spéculation et l'action. Ce n'est plus celle-là qui sert de principe et de lumière à celle-ci, c'est celle-ci qui oriente et affermit tant bien que mal celle-là. La loi suprême de l'action, c'est-à-dire la loi morale (ou l'impératif catégorique), n'est plus considérée comme la conséquence d'un ordre absolu des choses, conçu de toute éternité par l'entendement divin et imposé à nos préférences pratiques par la volonté divine; et ce n'est plus de cette source transcendante qu'elle tient à la fois sa force obligatoire et son objectivité. Au contraire, si nous pouvons croire au transcendant, ce n'est qu'en vertu de la loi morale elle-même, ou par une extension de la certitude qui lui est inhérente. Kant dira bien à l'occasion que « le concept de la liberté forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative »; que « tous les autres concepts (ceux de Dieu et de l'immortalité), qui, comme simples idées, demeurent sans support dans la raison spéculative, se rattachent à ce concept et acquièrent avec lui et par lui de la consistance et de la réalité objective »; mais le concept de la liberté ne jouit pourtant de ce privilège qu' « en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique » ou « en tant qu'elle se manifeste par la loi morale » (186). Celle-ci nous apparaît donc bien, en dernière analyse, comme « se soute-

186. *Critique de la raison pratique*, p. 2 et 3.

nant par elle-même (187) » comme « n'ayant besoin d'aucun principe pour sa justification (188) », en même temps qu'elle justifie et soutient tout le reste. « On peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait *(factum)* de la raison, parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement des données antérieures de la raison, mais qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique *a priori*, qui n'est fondée sur aucune intuition, ou pure ou empirique;... il faut admettre cette loi comme *donnée*, encore que ce ne soit pas un fait empirique, mais un fait, et même le fait unique de la raison pure, qui s'annonce par là comme originairement législative (189) ». « C'est la loi morale, dont nous avons immédiatement conscience, qui s'offre *d'abord* à nous (190) » et qui, seule, nous garantit ensuite nos autres certitudes, depuis la liberté même, sa raison d'être intrinsèque, jusqu'à Dieu, condition suprême de la possibilité de l'objet total (souverain bien) qu'elle nous impose *a priori* (191).

Pour conférer ainsi à ces concepts « la consistance et la réalité objective » qui leur manquaient jusque-là, il faut, la chose est trop claire, que la loi morale emporte effectivement avec elle, du premier coup, la conscience de sa propre objectivité. Si elle est objective, ou plutôt connue d'emblée comme objective, tout va bien. Mais est-elle, peut-elle être, dans le système, connue de cetté manière? Question finale à laquelle, encore une fois, le sort du système lui-même est suspendu tout entier.

***

« Nous pouvons, répond Kant, avoir conscience de lois

187. *Ibid.*, p. 79.

188. *Ibid.*, p. 80.

189. *Ibid.*, p. 51; cf. p. 79 : « La loi morale est donnée comme un fait de la raison pure, dont nous sommes conscients *a priori* et qui est apodictiquement certain, en supposant même qu'on ne puisse alléguer, dans l'expérience, aucun exemple où elle ait été exactement suivie ».

190. *Ibid.*, p. 48.

191. Cf. *supra*, p. 24, et p. 46.

pratiques pures (et partant de l'impératif catégorique, qui les résume toutes) comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en observant la *nécessité* avec laquelle la raison nous les impose (192) ». « La réalité objective d'une raison pure pratique est, dans la loi morale, donnée *a priori* comme par un fait *(factum)*, car on peut appeler ainsi une détermination de la volonté, qui est *inévitable*, bien qu'elle ne repose pas sur des principes empiriques (193) ». — Mais les principes rationnels *théoriques* le sont, eux aussi, inévitables, mais la raison nous les impose, eux aussi, avec une égale nécessité : il ne m'est pas plus possible de m'affranchir théoriquement du principe de causalité, par exemple, qu'il ne m'est possible d'échapper pratiquement à l'impératif du devoir. Si c'est cette nécessité inévitable qui fait la valeur objective des lois pratiques, pourquoi dénier toute valeur objective aux principes théoriques purs, qui offrent précisément le même caractère, « dont nous avons conscience, c'est Kant en personne qui en fait la remarque, comme nous avons conscience des lois pratiques, à savoir en observant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose? » A cette communauté même de caractère doit répondre une étroite solidarité de destinées : ou il faut reconnaître les uns et les autres pour valables, ou il faut frapper de suspicion les uns et les autres (194). De toute manière, c'en est déjà fait du moralisme, dans le premier cas, parce que les morales « matérielles » de la transcendance ou de la perfection, à l'insuffisance desquelles il devait seul porter remède, demeurent ou redeviennent possibles; dans le second cas, parce que la loi morale cesse tout simplement d'être certaine.

Chose étrange! quand il s'agissait des formes de la con-

---

192. *Critique de la raison pratique*, p. 48.

193. *Ibid.*, p. 95.

194. C'est la même difficulté, en somme, que nous avons déjà signalée à propos de l'absolu ou de l'inconditionné pratique, ou, pour mieux dire, à propos du parallélisme que Kant institue *ex professo* entre cet absolu pratique et l'absolu théorique : ou bien l'absolu théorique n'est qu'une forme vide de la pensée, et alors il faut en dire autant de l'absolu pratique; ou bien l'absolu pratique

naissance, espace, temps ou catégories, Kant voyait précisément la preuve de leur subjectivité ou idéalité transcendantale (ou de leur relativité essentielle à notre faculté de connaître) dans le fait qu'elles sont nécessaires à notre esprit (195) : et c'est maintenant la nécessité du devoir dont il se réclame pour en affirmer le caractère absolu et objectif. D'où peut bien venir cette différence? par quel prestige la raison, en passant du domaine de la spéculation à celui de l'action, se trouve-t-elle subitement investie de l'autorité et de la certitude qu'on lui refusait jusque-là? Parce qu'elle ordonne et cherche à réaliser l'inconditionné pratique, au lieu de spéculer et de s'efforcer à connaître l'inconditionné théorique? Comme s'il lui suffisait de prendre un ton impératif pour acquérir tout à coup et tout d'un coup l'objectivité dont elle était dépourvue! « Je commande, donc je suis » — mais il s'agit juste de savoir si votre commandement n'est pas une illusion. Il y en a tant dont vous avez fait justice! Que voulez-vous? la *Critique de la raison pure* nous a rendus difficiles et méfiants.

Nous sommes d'autant plus portés à l'être, qu'en passant ainsi de la spéculation à l'action la raison fait des catégories, somme toute, le même usage que la *Critique de la raison pure* dénonce précisément comme illusoire et illégitime. Et qu'on le remarque, nous ne parlons même pas ici, nous n'avons pas besoin de parler des postulats proprement dits (vie future ou existence de Dieu), nous restons toujours placés au strict point de vue de la loi morale. Selon Kant, en effet, loi pratique inconditionnée, ou impératif catégorique, ou plus simplement loi morale, c'est conscience qu'une raison pure pratique ou une volonté libre prend d'elle-même comme telle, comme pratique et pure, ou comme pratique en tant que pure; c'est conséquemment affirmation, au moins implicite, de sa cau-

---

est l'expression d'une réalité objective, et alors on ne voit pas pourquoi l'absolu théorique ne répondrait à rien hors de notre pensée (cf. *supra*, note 136, et p. 79).

195. Cf. *Critique de la raison pure*, t. I, p. 42 et 50 sq.; p. 113-15, p. 134, etc.

salité à titre de volonté libre et donc encore, puisqu'il n'y a de liberté possible que dans le monde intelligible, affirmation de sa causalité, de notre causalité intelligible (196). Comment cela peut-il bien être, comment peut-on appliquer de la sorte, c'est-à-dire positivement (affirmation), la catégorie de cause à l'ordre nouménal, dans une doctrine dont l'un des articles fondamendaux nous interdit strictement une telle application? — Mais il s'agit de *devoir*, justement. Que, théoriquement parlant, le concept de cause (et les concepts similaires) soient ou restent en l'espèce dépourvus de toute objectivité véritable, que cette conception d'une causalité intelligible ou nouménale de notre volonté demeure, théoriquement parlant, un pur idéal, invérifié et invérifiable, peu importe : elle n'en impose pas moins impérativement (ou catégoriquement) à chacun la règle de ses actions (197). — « Peu importe » ! Mais si, cela importe, cela importe même au point que cela est tout, puisqu'il en résulte précisément que nos actions échappent à toute règle impérative ou, en d'autres termes, que le devoir ne peut plus être certain. Tel, en effet, que Kant le définit, il n'existe, je n'ai le droit de

196. Cf. v. g., *Critique de la raison pratique*, p. 47 (scolie). Voir aussi p. 24 (« La loi de la causalité par liberté, c'est-à-dire un principe pratique pur, forme ici de toute nécessité le point de départ »), p. 71-2 (« La loi morale nous fournit un fait qui annonce un monde de l'entendement pur, qui le détermine même positivement [par l'idée de l'autonomie de la raison pure pratique]»), p. 74 (« Cette loi est l'idée d'une nature qui n'est pas donnée empiriquement, mais qui pourtant est possible par la liberté, d'une nature suprasensible »), p. 190 (« La causalité par liberté doit toujours être cherchée, en-dehors du monde sensible, dans l'intelligible... Donc il ne restait à trouver qu'un principe de causalité incontestable et à vrai dire objectif, qui exclut toute condition sensible de sa détermination, c'est-à-dire un principe dans lequel la raison n'invoque aucune autre chose comme principe déterminant relativement à la causalité, mais le contienne déjà elle-même par ce principe et où par conséquent elle soit elle-même pratique comme raison pure. Mais ce principe n'a besoin ni d'être cherché ni d'être découvert, il a été depuis longtemps dans la raison de tous les hommes et incorporé à leur nature, il est le principe de la moralité. Donc cette causalité inconditionnelle, la liberté, et avec celle-ci un être (moi-même) qui appartient au monde intelligible [en même temps qu'au monde sensible], ne sont pas simplement conçus d'une façon indéterminée et problématique, mais déterminés et connus assertoriquement; ainsi nous a été donnée la réalité du monde intelligible »).

197. Cf. *Critique du Jugement*, § 75, Anmerk., édit. Rosenkranz-Schubert, t. IV, p. 294-5.

l'affirmer comme existant, que si j'ai le droit d'affirmer comme existante la causalité de l'intelligible : or, ce droit, l'*Analytique transcendantale* me l'a ôté, et ôté à tout jamais. Je n'ai donc plus le droit d'affirmer le devoir, qui reste un pur problème, incapable dès lors de certifier quoi que ce soit (198).

***

Nous entendons bien ce qu'on va objecter : « Raisonner comme vous venez de faire, c'est supposer que chez Kant l'affirmation de la loi morale est identiquement l'affirmation d'une causalité du noumène. Or tel n'est pas tout à fait le cas. Il n'y a pas ici identité entre les deux termes, mais simple conditionnement, en sens divers, de l'un par l'autre, de la loi morale par la causalité de la raison pure ou par la liberté, et de la liberté par la loi morale. La liberté ou causalité de la raison pure est la *ratio essendi*, le principe réel de la loi, dont la conscience immédiate est la *ratio cognoscendi*, le moyen pour nous de prendre connaissance de la liberté (199) ». — Bornons-nous à quelques observations.

1° L'argumentation qui précède ne *suppose* pas, à parler proprement, l'identité entre l'affirmation de la loi morale et l'affirmation de la liberté ou causalité intelligi-

198. Qu'on veuille bien remarquer que nous avons parlé d'*affirmation* de la causalité nouménale comme *existante*, et non pas simplement de sa *conception* comme *possible*. L'*Analytique transcendantale* a beau nous permettre cette conception de la causalité nouménale comme possible : toujours est-il que, pour que l'affirmation de la dite causalité nouménale comme réelle fût autorisée à son tour, il y faudrait une intuition correspondante, or notre intuition ne peut être que sensible, etc. (cf. *supra*, p. 30, et notre *Essai sur le réalisme thomiste*, etc., p. 184 sq.); de toute manière, cette affirmation reste donc rigoureusement prohibée. — Quant à répondre que la loi morale supplée précisément, dans l'espèce, une intuition impossible, on n'y doit pas songer, puisque, précisément aussi, c'est la même chose d'affirmer la loi morale et d'affirmer la *causa noumenon :* autant dire du premier coup, et à l'encontre de ses propres principes, que l'affirmation de la *causa noumenon* se justifie par elle-même, sans avoir besoin d'aucune condition. — Si enfin on alléguait que tout ce processus n'intéresse pas l' « usage théorique de la raison », mais seulement son « usage pratique » (cf. *supra*, p. 30), le lecteur verra un peu plus loin (p. 119 sq.) ce qu'il en est exactement.

199. Cf. *supra*, p. 24.

ble : elle *constate*, dans la doctrine de Kant, le *fait* de cette identité et en tire les conséquences qu'il comporte eu égard à la certitude de la loi même, c'est-à-dire qu'elle fait voir qu'il a, au vrai, pour conséquence sa totale incertitude (200). Qu'on trouve, maintenant, dans la *Critique de la raison pratique*, une autre manière d'entendre le rapport des deux affirmations, cela prouverait que Kant professe sur ce point deux opinions difficilement conciliables, mais cela ne changerait rien aux résultats acquis quant à la première.

2° Il est d'ailleurs permis de se demander si les deux conceptions sont tellement différentes. Et de fait, comment la loi morale « mène-t-elle au concept de la liberté » ? « Directement, et en tant qu'elle est représentée comme un principe de détermination que ne peut dominer aucune condition sensible et qui, bien plus, en est totalement indépendant » (201). Mais c'est, au sens kantien, la propre définition de la liberté, cela même ! Que faudrait-il de plus pour établir que liberté et loi morale ne font qu'un et surtout sont « représentées », connues, affirmées comme telles ? Bref, nous n'avons affaire là qu'à une analyse, tirant au jour l'identité réelle de notions qui « s'impliquent réciproquement l'une l'autre ». C'est tellement vrai que, là même où il entreprend de nous expliquer cet « ordre » ou cette « subordination de concepts » qui aboutit à « nous découvrir celui de la liberté », Kant commence par rappeler cette identité foncière de liberté et de loi pratique inconditionnée. Mais alors, je ne puis être vraiment assuré de la loi que si je le suis tout ensemble de la liberté, la « conscience » de l'une est, identiquement, celle de l'autre, — nous voilà ramenés à la conception antérieure et à la difficulté qu'elle soulève au point de vue de l'objectivité du devoir (202).

200. Car enfin, oui ou non les textes précités de la *Raison pratique* disent-ils que liberté, c'est conscience qu'une raison pure pratique prend d'elle-même, etc. ?

201. *Critique de la raison pratique*, p. 48.

202. *Ibid.*, p. 47. — Cf., au surplus, *supra*, p. 82-3.

3° La distinction entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* ne fait ici rien à l'affaire, ou si elle contribue à quelque chose, c'est bien plutôt, quoi qu'il y paraisse de prime abord, à corroborer l'observation précédente. Qu'est-ce à dire en effet, « la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté, qui est la *ratio essendi* de la loi morale »? Y a-t-il vraiment ici, comme il le semble à première vue, deux moments successifs et nettement distincts, l'un où la loi morale est d'abord affirmée, en elle-même, sans plus, l'autre où est ensuite affirmée la liberté, à titre de principe réel de la loi? Encore une fois, il est permis d'en douter. Lorsque Kant observe que « c'est la moralité qui nous découvre *d'abord* le concept de la liberté » (203), *d'abord*, remarquons-le, veut dire « pour la première fois »: partout ailleurs nous ne rencontrons que déterminisme, du moins ne concevons-nous la liberté que comme un idéal et un problème; s'il n'y avait pas la morale, nous ne prendrions jamais sur nous d'admettre une réalité correspondante; c'est en morale que *pour la première fois* la liberté se révèle à nous comme existante (204). Maintenant, de quelle manière précise se révèle-t-elle à nous de la sorte? la réponse est dans le propre texte de Kant : « la loi morale est la condition sous laquelle nous pouvons d'abord devenir *conscients* de la dite liberté » (205). C'est donc en réalité la même chose d'avoir conscience de l'une et d'avoir conscience de l'autre; on en revient toujours à la même idée maîtresse : la loi morale n'est, au fond, que « la conscience d'une raison pure pratique, identique elle-même au concept positif de la liberté » (206). Pour employer le langage des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, liberté et loi morale « sont deux concepts que l'on peut substituer l'un à l'autre (en vertu de leur identité, découverte par simple analyse), mais c'est

---

203. *Critique de la raison pratique*, p. 48.

204. Cf. *supra*, p. 25.

205. *Critique de la raison pratique*, p. 3, note.

206. *Ibid.*, p. 47.

justement pourquoi l'on ne peut se servir de l'un pour expliquer l'autre et en rendre raison. Tout ce que l'on peut faire, c'est de ramener à un seul concept deux représentations du même objet qui semblent différentes au point de vue logique, comme on réduit plusieurs fractions de même valeur à leur plus simple expression (207) ». Et ce concept unificateur est ici celui de la puissance pratique de la raison pure (ou de la causalité du noumène), avec laquelle, de fait, coïncident également la loi morale et la liberté. N'y a-t-il pas lieu de conclure une fois de plus que c'est la même affirmation qui porte indivisément sur les deux termes, précisément parce qu'au vrai ils n'en font qu'un (208)?

4° Ce qui tendrait enfin à faire croire qu'il en va bien ainsi, c'est que tel paraît être le seul moyen d'éviter le cercle vicieux lamentable où s'embarrasserait autrement l'auteur des *Fondements* et de la *Raison pratique*. Voici ce que nous voulons dire. Dans l'Introduction à ce dernier ouvrage, Kant, reprenant quelques-unes des idées de la troisième section des *Fondements*, explique ce qu'il entend par une critique de la raison pratique. « La première question est ici de savoir, écrit-il, si la raison pure suffit à elle seule à déterminer la volonté, ou si elle ne peut être un principe de détermination que comme dépendant de conditions empiriques ». Il s'agit, en d'autres termes, de savoir si la raison pure est capable ou non d'édicter une loi *a priori*, universellement valable, catégoriquement impérative, bref s'il y a une loi morale, que nous puissions tenir pour objectivement certaine (209).

---

207. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 101.

208. Il faudrait d'ailleurs voir si, *au point de vue kantien*, la distinction entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* peut tenir longtemps. De ce que la liberté est *conçue par nous* comme le principe réel du devoir, avons-nous, au point de vue kantien, le droit d'inférer qu'elle en *est* le principe réel? Pas plus, semble-t-il, que nous n'avons le droit, du fait v. g. que le moi se *connaît* comme un sujet réel, simple, identique, etc., d'inférer qu'il *est*, en lui-même, un tel sujet — en quoi consiste, selon Kant, tout le « paralogisme de la raison pure ». D'où vient que le passage du connaître à l'être, illégitime dans un cas, est autorisé dans l'autre?

209. De fait, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* assi-

« Un concept de la causalité, poursuit Kant, justifié par la Critique de la raison pure, mais non susceptible à la vérité, d'une représentation (210), intervient ici, c'est le concept de la liberté. » En effet, dire que la raison pure est pratique par elle-même ou qu'il y a un impératif catégorique, équivaut à dire, nous venons de le voir, que la raison peut déterminer la volonté indépendamment de toute condition empirique : or, c'est à quoi revient, chez Kant, la liberté même — mais lisons toujours la suite : — « Si nous pouvons maintenant découvrir des moyens de prouver que cette propriété (la liberté) appartient en fait à la volonté humaine, et ainsi aussi à la volonté de tous les êtres raisonnables, il sera montré par là, non seulement que la raison pure peut être pratique, mais qu'elle seule, et non la raison limitée empiriquement, est pratique d'une façon inconditionnée (211) ». Autrement dit encore, si nous pouvons prouver la liberté, nous aurons prouvé le pouvoir pratique de la raison pure avec la loi morale. Or, comment Kant prouvera-t-il la liberté? Juste par la loi morale elle-même ou par le pouvoir pratique de la raison pure : toute autre démonstration serait illusoire, nous ne pouvons être assurés de la liberté que par sa liaison intrinsèque avec la loi morale, comme nous ne pouvons être assurés de l'existence de Dieu et de la vie future que par leur liaison extrinsèque avec l'objet total que cette loi nous impose (212). Voilà Kant retombé dans la même argumentation circulaire où il s'était déjà enfermé à propos de ces deux postulats proprement dits : « nous ne sommes certains qu'il y a un Dieu et une vie future qu'autant que nous sommes certains qu'il y a un devoir — nous ne sommes certains qu'il y a un devoir qu'autant que nous sommes certains qu'il y a un Dieu et une vie future (213); » de même ici, donc :

---

gnent pour tâche à une critique de la raison pratique d'établir l'objectivité du devoir, v. g. p. 93.

210. Cf. *supra*, p. 26-7.

211. *Critique de la raison pratique*, p. 22.

212. Cf. *supra*, p. 22-24, p. 41 sq., p. 46 sq.

213. Cf. *supra*; p. 74.

« nous ne sommes certains qu'il y a une loi morale qu'autant que nous sommes certains que la liberté existe — nous ne sommes certains que la liberté existe qu'autant que nous sommes certains qu'il y a une loi morale. » Il est bien à craindre, à ce compte, que nous ne soyons en dernière analyse certains ni de l'un ni de l'autre.

Sans doute, les *Fondements*, qui reconnaissent l'existence de cette « sorte de cercle », nous indiquent aussi le « seul moyen de le faire disparaître », à savoir par le recours à l'idée de notre nature ou personne intelligible, dont « la liberté et la législation morale » se déduiraient également, au lieu d'être démontrées l'une par l'autre (214). Mais ce n'est pas de faire ainsi appel au monde intelligible ou nouménal qui réussit à lever la difficulté, au contraire, celle-ci n'en devient que plus redoutable. Comme si le monde nouménal ou intelligible n'était pas lui-même une pure hypothèse et, bien pis, une hypothèse qu'on ne saurait transformer en certitude que par la certitude de la loi et de la liberté qu'elle doit précisément fonder! Cercle sur cercle, cela devient presque vertigineux. Un problème résolu par un autre problème au moyen d'un troisième problème qui sert à les résoudre l'un et l'autre tout en étant résolu par eux! C'est un véritable casse-tête, le « casse-tête trancendantal ». Je ne puis être certain qu'il y a une loi morale que si la liberté existe; mais la liberté ne peut exister que dans le monde nouménal, car la liberté phénoménale est un non-sens; or, je ne puis savoir si la liberté existe dans le monde nouménal, je ne puis que le croire, et encore et surtout ne puis-je le croire qu'en m'appuyant sur la certitude de la loi. Je ne puis avoir accès dans le monde nouménal, où j'ai seulement chance de trouver la liberté, condition *sine qua non* de la loi, que par la certitude de la loi; mais je ne puis avoir la certitude de la loi, qui suppose celle de la liberté, qu'en pénétrant dans le monde nouménal. Kant nous laisse, pour finir, dans la situation d'un homme qui ne peut rentrer chez lui qu'à la condition d'avoir sa

214. Cf. *Fondements*, etc., p. 100 à 105.

clef et qui, malheureusement, a laissé sa clef chez lui.

Ce n'est donc pas de ce côté qu'il fallait chercher le moyen de sortir du cercle. Cet unique moyen, redisons-le, consiste à identifier précisément les deux termes en question, liberté et loi morale, à soutenir que liberté et puissance pratique de la raison ou impératif catégorique sont effectivement *unum et idem*, et qu'ainsi on ne les prouve pas l'une par l'autre, mais qu'on les pose ou reconnaît toutes deux comme existantes par une même et indivisible affirmation. Seulement, si le cercle a disparu, un autre paralogisme prend sa place, ou plutôt le même paralogisme que le présent paragraphe s'attache à dénoncer : la loi morale étant conçue de la sorte, dans le système, comme identique à la liberté ou à la causalité du noumène, l'affirmation de la loi morale se trouve constituer, dans le système, l'application à l'ordre suprasensible de notions (catégories) que le système lui-même nous interdit pourtant d'y transférer. Il ne fallait pas dire tout à l'heure : « elle pose *ou reconnaît* d'un seul coup comme existantes la loi morale et la liberté », il fallait dire : « elle les *pose*, à la lettre, comme telles », arbitrairement, bien plus, illégitimement. Ce n'est pas seulement une pétition de principe, c'est une contradiction. Et invariablement nous concluons que le devoir, cette pierre angulaire de tout l'édifice de la raison pure, n'est toujours pas établi.

***

Au reproche d'usage illégitime des catégories dans l'affirmation de la loi morale, Kant et ses disciples répondent, il est vrai, que c'est usage *pratique*, et non seulement usage pratique, mais usage *immanent*. Il ne s'agit plus de « déterminer un objet » (par l'application de telles ou telles catégories à des intuitions), ce qui serait effectivement affaire de connaissance ou de théorie (215) : il

215. Selon Kant, il n'y a de connaissance qu'autant que des intuitions sont liées par des catégories; cette action synthétique de la pensée constitue à la fois les connaissances mêmes et leurs objets. Cf. *supra*, notes 40 et 100.

s'agit de déterminer la volonté du sujet (par l'idée d'une législation universelle que conçoit la raison), ce qui est simplement affaire d'action (usage pratique), ce qui d'autre part ne nous fait pas dépasser le sujet lui-même, au dedans duquel (usage *immanent*) tout se passe désormais. Et sans doute une causalité réelle est alors attribuée à la raison même, et à la raison en tant que pure, par conséquent une causalité non empirique ou intelligible; mais c'est juste la preuve que « le concept de la liberté (n'oublions pas que chez Kant liberté et pouvoir pratique de la raison pure ou causalité inconditionnée de la raison ne font qu'un) est le seul qui nous permette de ne pas sortir de nous-mêmes afin de trouver, pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible (216) »; c'est juste la preuve que l'emploi de cette catégorie (de cause) n'est pas en l'espèce transcendant, c'est-à-dire illusoire et indu tout ensemble. Bref, usage pratique et immanent (des catégories) revient à usage, non seulement par le sujet, mais en fonction du sujet, et du sujet en tant que volonté morale, puisque tout ce qu'on se propose, c'est de donner une loi à son action, et qu'on ne le « détermine » que par rapport à cette action et à cette loi (217). — Il y a là plus d'une équivoque à démêler.

Commençons par l' « usage immanent ». En premier lieu, la question n'est pas précisément de savoir si c'est usage par le sujet et par rapport au sujet, la question est de savoir si c'est usage de notions transcendantes. Que l'action et ses résultats, par exemple l'intention vertueuse avec tous les efforts qu'elle implique, soit comme une actualisation immanente de puissances immanentes, rien de plus vrai; n'empêche pourtant que cette action est conditionnée par l'affirmation d'une loi absolue, universellement valable, qu'on rapporte en termes exprès à une causalité de la raison pure, qu'on tient pour émanée de notre personnalité intelligible, etc. : si pareille affirmation

216. *Critique de la raison pratique*, p. 191.

217. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 5 sq.; p. 76 sq.; p. 80; p. 83-5; p. 93-9; p. 187-92, etc.

ne se formule pas en matière de transcendant, quand donc sera-ce le cas?

« Mais cette affirmation même, en tant que telle, ne nous fait pas sortir du sujet. » — Nouvelle équivoque, double équivoque même. *a*) Assurément, c'est le sujet qui affirme, mais encore une fois, oui ou non, son affirmation se donne-t-elle pour l'expression d'un ordre supérieur, « transcendant », aux phénomènes? Oui ou non, prétend-elle atteindre un terme objectif, et non seulement un terme objectif, mais un terme situé pour ainsi dire au delà de toute expérience, dans le monde intelligible? Poser la question, c'est la résoudre : ce qui se manifeste dans la loi, ce dont la loi « est simplement la conscience », c'est « le pouvoir pratique pur de la raison » ou « la causalité inconditionnée de la raison pure », *pure* = intelligible, justement! Comment soutenir, dans ces conditions, qu'on ne sort pas du sujet?

b) « On n'en sort pas, dira Kant, parce que cette causalité inconditionnée et intelligible, le sujet se l'attribue précisément à lui-même, en prenant conscience (par la loi morale) de son pouvoir pratique pur comme raison, autrement dit de sa liberté : redisons-le, c'est même le seul cas où il découvre l'intelligible et l'inconditionné au fond de lui-même. Bref, le sujet est ici le principe et tout ensemble le terme de sa propre affirmation; redisons-le aussi, il ne détermine plus, il ne se berce plus du chimérique espoir de déterminer un objet (transcendant), il se détermine lui-même, ne se déterminant au reste de la sorte qu'en fonction de la pratique et de sa loi. » — Mais de quel sujet enfin veut-on parler? Ce ne peut pourtant pas être le sujet sensible et phénoménal, soumis d'un bout à l'autre de son développement aux conditions du déterminisme empirique, incapable par conséquent d'une causalité inconditionnée et libre ou, comme on dit encore et expressément, « intelligible ». Il ne peut donc être ici question que du sujet intelligible, pareillement, ou nouménal. Ou plutôt et en un autre sens, non, il ne peut pas en être question ici, nous voulons dire qu'on ne peut se

mettre en tête de le « déterminer » sans se faire prendre de nouveau en flagrant délit d'usage illicite des catégories. Comme si le sujet nouménal, comme si cette *chose en soi* qui s'appelle le sujet nouménal ne nous était pas inaccessible par définition même, à l'égal de cette chose en soi qui est l'objet nouménal! Comme s'il nous était plus loisible d'atteindre la chose en soi, le noumène, en nous que hors de nous! Que signifierait, autrement, le « paralogisme de la raison pure » (218)?

L'application des concepts purs de l'entendement (de celui de cause, entre autres) à la détermination du sujet intelligible est donc tout aussi « transcendante » que leur application à la détermination de l'objet intelligible. « On ne sort pas alors du sujet », soit, mais parce qu'on s'est transporté au préalable, et comme d'un bond, dans le sujet transcendant. Or, c'est ce transport même, c'est ce bond qu'il s'agirait de justifier. On ne peut pas, on ne peut plus songer à le justifier par le devoir ou la loi morale, puisque c'est dans la propre affirmation de cette loi qu'il a lieu. C'est-à-dire que cette affirmation nous apparaît derechef comme impossible. C'est-à-dire que l'existence du devoir ou de la loi reste toujours en question, et, avec elle, la solidité d'un système dont ce devait être l'unique fondement.

Quant à l' « usage pratique », il dissimule mal à son tour de nouvelles ambiguïtés. Entend-on par là que le concept d'une « *causa noumenon* » peut seulement être considéré comme valable dans l'ordre de l'action et par rapport à elle, attendu que sans lui la loi qui la règle demeurerait pour nous une indéchiffrable énigme (219)? que s'il n'y avait pas la morale, avec l'impératif dont elle dépend, l'esprit humain n'aurait jamais pris sur lui d'admettre une chose aussi énorme que la liberté, aussi

218. C'est-à-dire, comme chacun sait, le faux raisonnement où s'embarrasse notre raison lorsqu'elle entreprend de spéculer sur cet absolu ou cette chose en soi qu'est précisément notre âme, bref lorsqu'elle s'applique à la « psychologie rationnelle ». — Cf. *supra*, note 208.

219. Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 96-7, et *supra*, p. 30.

opposée qu'elle au déterminisme qu'il voit régner partout ailleurs (220)? — Admettons nous-mêmes *(dato, non concesso)* que tel soit au vrai le seul cas où l'emploi du concept de causalité nouménale devienne légitime : mais, oui ou non, l'esprit humain en l'employant de la sorte sait-il ce qu'il fait? oui ou non, lorsqu'avec et par la loi il affirme son pouvoir pratique pur, sait-il ce qu'il dit? S'il le sait, comment nier que ce soit théorie, connaissance (221)? S'il ne le sait pas, son affirmation n'a plus aucun sens, alors qu'elle n'est précisément proférée que pour donner un sens à la loi. La loi morale n'arriverait ainsi à signifier quelque chose qu'à la faveur d'un concept qui ne signifie rien!

On n'admet la liberté ou la causalité du noumène que « pratiquement », *transeat*, mais qu'est-ce à dire? C'est-à-dire qu'on l'admet parce que, autrement, il n'y aurait plus rien à comprendre à l'impératif pratique ou moral — « on l'*admet*, on la *reconnaît* pour *objective*, *parce que*... », spéculation, théorie, encore et toujours, et spéculation, théorie raisonnée. Que cette spéculation ait un rapport direct à la pratique, rien de plus exact, et rien d'étonnant non plus, puisqu'aussi bien c'est la loi *de la pratique* qui se trouve être affirmée alors : la pratique cependant est une chose, la théorie relative à la pratique ou orientée vers la pratique en est une autre. En toute rigueur, ce qui est pratique, c'est l'action elle-même, et l'action exclusivement; il n'y a de pratique, à la lettre, que lorsqu'on agit, et en tant qu'on agit (πράττειν). A coup sûr cette action, si elle n'est pas de tous points aveugle ou inintelligente, implique (et applique aussi) des conceptions qui la dirigent et lui donnent une valeur ou un sens : mais ces conceptions en elles-mêmes *sont théoriques*. Autre

---

220. Cf. *supra*, p. 23-25.

221. L'aveu en échappe à Kant lui-même : « Ainsi, écrit-il à la suite d'un des textes précités, on comprend pourquoi dans tout le pouvoir de la raison, il n'y a que le pouvoir pratique qui puisse nous transporter au delà du monde des sens, nous fournir des *connaissances* d'un ordre suprasensible, etc. (*Critique de la raison pratique*, p. 192) ». Cf. *supra*, note 196.

chose est dire : je *veux* que cela soit, autre chose dire : je *vois* qu'il faut que je le veuille ou que je dois le vouloir. Conception, vision, affirmation, certitude auraient-ils donc cessé d'être des opérations ou des états de l'intelligence? Il ne suffit pourtant pas d'*appeler* pratique un procédé de celle-ci pour l'empêcher d'*être* théorique, pas plus qu'il ne suffit de l'appeler immanent pour l'empêcher d'être transcendant.

A moins que par usage pratique des catégories on n'ait en vue ce qui suit (222) : nous ne savons pas, de fait, si la raison est douée de causalité en tant que pure, ou encore (puisque c'est à quoi, chez Kant, cela revient) si nous sommes nouménalement libres; nous ne pouvons même pas le savoir. Mais nous n'avons pas besoin de le savoir, après tout, et nous agissons *comme si* nous le savions. Bref, cette conception de la liberté ou de la causalité inconditionnée de la raison devient ainsi, dans l'ordre pratique, un « principe régulateur », qui imprime une direction définie à notre conduite (agir d'après des maximes universalisables), à peu près comme l'idée de cause première ou de fins de la nature nous sert à orienter nos recherches dans le sens d'une systématisation suprême ou d'une explication plus précise des phénomènes (223). — Mais à ce compte, la causalité de la raison reste tout uniment problématique, et il en va de même de la loi morale avec laquelle on nous a rappelé plus haut qu'elle s'identifie en dernière analyse. Il ne faut pas seulement dire : nous agissons comme si notre raison pure était pratique ou comme si nous étions libres, il faut dire aussi : nous agissons comme si le devoir était certain. Où chercher l'aveu plus explicite, et tout ensemble la preuve plus péremptoire, qu'en attendant il ne l'est pas?

---

222. Cf. v. g., *Critique du jugement*, édit. Rosenkranz-Schubert, t. IV, p. 294-5, et *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 97.

223. Cf. *supra*, note 100, et *Critique du jugement* (Analytique et Dialectique du jugement téléologique) où l'hypothèse de la finalité naturelle est présentée comme un fil conducteur indispensable pour nous diriger dans l'investigation si laborieuse du détail des faits, en particulier des faits biologiques (édit. Rosenkranz-Schubert, t. IV, p. 259, 263 sq., 276, 284 sq.).

***

Que pour l'établir enfin, on ne puisse, à l'exemple de quelques néo-criticistes, faire appel à la croyance ou à la foi, conçue ou non comme obligatoire elle-même, c'est ce qui résulte manifestement de tout ce qui précède. Comment le devoir deviendrait-il objet de croyance dans une doctrine où la croyance n'est juste autorisée que par lui? Nous avons assez insisté sur ce point dans notre exposé pour qu'il ne soit pas superflu d'y revenir présentement (224).

Inadmissible en soi, cette (prétendue) croyance à l'impératif catégorique peut encore moins nous être impérativement imposée elle-même. Parler en l'espèce de croyance obligatoire n'irait à rien moins qu'à dépouiller le devoir de sa certitude apodictique. C'est pour le coup que Kant qualifierait une croyance commandée de non-sens. Et sans doute, le devoir offre ce caractère unique, nous l'avons vu, d'être comme une synthèse de la nécessité et de la liberté, revenant, comme nous disions, à la nécessité de faire ce que nous sommes libres de ne pas faire. Par ce côté, il dépend en quelque façon de notre acceptation volontaire, c'est-à-dire que nous restons précisément libres de ne pas agir comme il nous le prescrit — mais de ne pas *agir*, entendons bien, et non pas de ne pas *voir* qu'il nous le prescrit. A le considérer sous cet autre aspect, notre acceptation volontaire n'y fait plus rien en elle-même, parce qu'il nous est intimé indépendamment d'elle et que nous le reconnaissons pour tel. Autrement ce serait liberté sur toute la ligne, et non plus synthèse de liberté *et de nécessité;* autrement, il faudrait dire que nous voulons bien nous conformer à tel idéal de conduite, mais non pas que nous sommes *tenus* de nous y conformer; autrement, il n'y aurait plus d'obligation. Le « devoir de croire au devoir » équivaudrait tout simplement à la suppression du devoir même. Et pour en revenir à Kant, c'est surtout alors que le terrain se déroberait sous ses pas.

---

224. Cf *supra*, p. 46 sq.

CONCLUSION

On voit ce qu'il en coûte au fondateur du formalisme et du moralisme d'avoir prétendu renverser le rapport universellement admis jusque-là entre le concept de la loi et celui du bien : ce qu'il renverse en réalité, c'est sa construction à lui. Reportons-nous, pour l'entendre mieux encore, aux idées communes ou à la morale traditionnelle : c'est une comparaison instructive au premier chef. Assurément, les tenants de la morale traditionnelle peuvent fort bien, à l'occasion, partir eux aussi de la notion de la loi morale ou du devoir et, la prenant pour accordée, construire sur elle (ou plutôt *paraître* construire sur elle) toute leur doctrine des mœurs. Chez eux, pareille procédure ne souffre aucune difficulté — pourquoi ? Mais parce que cette notion du devoir, ils la prennent précisément pour accordée, ou plutôt encore parce qu'ils ont le *droit* de la prendre pour telle; car ils ne la détachent pas, eux, de ses conditions nécessaires, c'est-à-dire de ses conditions métaphysiques, n'ayant pas commencé, eux, par nier la portée transcendante de la raison spéculative ou par couper, si l'on peut dire, toutes leurs attaches avec l'Absolu, ou, pour parler plus exactement, par couper toutes les attaches de la morale et du devoir avec l'Absolu. Si l'on préfère, l'affirmation du devoir ou de la loi morale n'est pas, avec eux, *vraiment première;* elle ne l'est que provisoirement et comme accidentellement, ce n'est de leur part qu'un artifice de méthode, rien de plus, ils n'en continuent pas moins d'en considérer comme en perspective les arrière-plans métaphysiques; si l'on préfère toujours, ils n'en continuent pas moins d'en sous-entendre les raisons intelligibles, et c'est pourquoi, redisons-le, cette affirmation du devoir conserve alors toute sa valeur et reste debout, inébranlée et inébranlable. Kant, au contraire, a

fait table rase, et *pour tout de bon*, de ces tenants et aboutissants du devoir. Ce n'est plus chez lui simple artifice ou procédé d'exposition : c'est très sérieusement, par un dessein très réfléchi et aussi, *venia sit verbo*, de la meilleure foi du monde, qu'il écarte de prime abord toute spéculation théorique, toute idée d'une justification transcendante du devoir, suspecte, ruineuse même que serait à ses yeux une telle méthode. Ce n'est pas, suivant lui, la morale qu'on doit fonder sur la métaphysique, c'est bien plutôt, au moins d'une certaine manière, la métaphysique qu'on doit fonder sur la morale. Pour imiter un mot de Descartes, son but est de nous donner en ce sens une métaphysique ajustée au niveau de la raison pratique ou de la morale même. Métaphysique morale, pourrait-on dire en imitant aussi une de ses propres formules, et non plus morale métaphysique. Bref, primat de la pratique, pratique commandant et se subordonnant la théorie, tel est le dernier mot de sa pensée. Dès lors, la formidable difficulté signalée tout à l'heure retombe plus que jamais de tout son poids sur le système : la pratique enveloppant, dès le principe, par l'affirmation du devoir ou de la loi qui en est le point de départ, la pratique enveloppant, dis-je, un élément théorique irréductible, autrement dit, cette affirmation du devoir ne pouvant être certaine que théoriquement, il en résulte que, dès son point de départ même, ou pour se constituer, la morale a besoin des « hypothèses » métaphysiques qu'elle seule pourtant devait vérifier. On pose en principe que la théorie est subordonnée à la pratique, et la première application qu'on fait de ce principe, c'est de subordonner la pratique à la théorie. La pratique commande la théorie d'un bout à l'autre, à cela près, qu'elle commence juste par reposer sur la théorie. Toute règle a sans doute ses exceptions, mais encore faut-il qu'elles n'équivalent pas à la suppression pure et simple de la règle.

En résumé, Kant se trouve finalement acculé à cette alternative, ou de répudier son scepticisme métaphysique, ou de renoncer à toute morale. C'est-à-dire qu'il ne peut

sauver la morale qu'à la condition d'en revenir à la métaphysique commune; c'est-à-dire que c'en est fait une fois de plus de la conception maîtresse qui constitue son apport propre ou marque sa véritable originalité dans l'histoire de la science des mœurs et qui se révèle décidément comme le plus chimérique des rêves : non pas morale métaphysique, prétendait-il, mais métaphysique morale — prétention condamnée de toutes les manières, et jusque par la propre attitude que Kant tout le premier est obligé de prendre, au prix d'une invraisemblable contradiction. Non pas métaphysique morale, voilà ce qu'il faut dire, mais bien morale métaphysique. Il n'y en a pas, il ne peut pas y en avoir d'autre.

***

Cette conclusion dernière veut être précisée encore. En toute rigueur, ce n'est pas une « métaphysique », mais une « théologie morale » que Kant se donnait pour tâche d'instaurer, aux lieu et place d'une « morale théologique », conséquemment, bien plutôt que « métaphysique ». D'où il résulte également que, s'il faut prendre en définitive le contrepied de sa thèse fondamentale, et nous venons de voir qu'il le faut, c'est moins à la nécessité d'une morale métaphysique que nous devons conclure qu'à celle d'une morale théologique. Différence moins négligeable, au moins en un sens, qu'il n'y paraît à première vue. Tâchons de nous en expliquer avec la plus grande clarté possible.

Ce n'est pas, en effet, que le moralisme ou le formalisme ne renferme, suivant un mot célèbre au point d'en être devenu banal, une « âme de vérité », ou qu'à sa manière il ne réponde à une réelle exigence de la doctrine des mœurs. Il y a quelque chose de vrai, autrement dit, dans le reproche qu'il adresse aux morales antérieures, de ne pas réussir à dériver analytiquement le concept de la loi de celui du bien. Autrement dit encore, le bien est-il, de soi, obligatoire? La considération d'un ordre absolu des essences, résultant de leurs inégalités d'excellence ou

de leurs « rapports de perfection », s'impose-t-elle par elle-même à nos préférences pratiques et volontaires? Ou n'y aurait-il là qu'un idéal capable de nous solliciter à coup sûr, exerçant même sur nous une attraction d'autant plus puissante que nous sommes nous-mêmes plus généreux, mais enfin capable de nous solliciter simplement, sans nous commander au pied de la lettre? De fait, il semble que cette seconde hypothèse soit la plus fondée, du moins à ne considérer ainsi le bien que dans son concept abstrait et proprement métaphysique — on verra tout à l'heure ce que nous voulons dire, — et c'est de quoi les formalistes ne se font pas faute de triompher (225). D'un autre côté pourtant, et c'est par où les réalistes reprennent l'avantage, le formalisme (ou le moralisme, puisqu'au fond c'est tout un) ne résiste pas lui-même à l'examen, nous venons de nous en rendre compte : son impératif catégorique est une forme vide, qui ne signifie rien comme elle ne repose sur rien; il n'arrive à lui donner un sens, comme il ne réussit à en sauver l'objectivité, que par une infidélité flagrante à son propre principe, c'est-à-dire par la restitution subreptice ou clandestine d'un contenu et d'un fondement de l'impératif même. Bref, des deux doctrines en présence, chacune a raison contre l'autre, mais demeure par là même impuissante à se justifier pour son propre compte. Si bien que le problème fondamental de la science des mœurs paraît affecter, dès son point de départ, la forme d'une antinomie insoluble.

Mais, avant de s'arrêter sur une constatation aussi décourageante, ne doit-on point se demander s'il n'existe pas quelque part une synthèse conciliatrice de cette thèse et de cette antithèse? En réalité, elle existe, et c'est notre vieille morale traditionnelle qui la fournit. Qu'il nous suffise, pour le prouver, de rappeler en raccourci comment les choses s'y passent à cet égard. Cet ordre absolu des

---

225. Dans l'ouvrage précité, *De l'intention morale*, C. A. Vallier notamment a fait valoir ce point de vue avec beaucoup de force. Voir surtout Ire partie, p. 8 à 45.

essences, qui règle nos préférences légitimes et dont le respect est la raison dernière de toute moralité, a tout d'abord pour principe l'entendement divin, « lieu des essences » mêmes, comme disait Leibniz, ou « région des vérités éternelles »; mais c'est à proprement parler la volonté divine, « source des existences », qui, en nous créant avec telle essence définie, nous fait une loi d'agir conformément à cette essence, et à l'ordre universel où elle s'insère. Car, si Dieu, raison suprême, ne peut pas ne pas vouloir l'ordre, il ne peut pas non plus ne pas vouloir que nous le voulions; et comme d'autre part il nous a créés libres de ne le vouloir pas, il nous impose la seule nécessité de le vouloir qui soit compatible avec cette liberté même, entendez la nécessité *morale*, l'*obligation* de le vouloir. Ainsi, c'est-à-dire par son rapport même à l'ordre et à l'entendement divin, la loi morale est-elle préservée de devenir une forme vide, ainsi reçoit-elle un contenu et un sens; tandis que par son rapport à la volonté divine créatrice, le bien acquiert de son côté le caractère impératif qui, autrement, lui ferait défaut (226).

Voilà comment disparaît l'antinomie en cause, comment elle se résout dans la plus cohérente, la plus harmonieuse des conceptions. Et par là même se justifie notre assertion précédente : la vraie conclusion qui se dégage d'une cri-

---

226. Cf. M. d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, 1891, 4e conférence : *La morale et l'obligation*, p. 154 : « Une fois en possession du vrai Dieu, nous ne serons plus embarrassés pour justifier le caractère obligatoire du bien moral. En Dieu toutes les essences trouvent leur support, toutes les existences leur origine. Quand il crée, c'est pour réaliser hors de lui ce qu'il voit en lui-même. Et comme la pensée divine est la raison de l'ordre, la volonté divine est la cause qui l'actualise. Dieu veut que l'ordre soit respecté; Dieu fait prévaloir cette volonté par la contrainte dans la création inférieure; dans le domaine du libre arbitre il entend qu'elle se fasse obéir par l'intimation du devoir. — Si donc vous me demandez : le fondement de l'obligation morale est-il une raison ou un précepte? je répondrai : c'est d'abord une raison, car un précepte sans raison serait un caprice, une tyrannie; c'est une raison éternelle, car le devoir est de tous les temps, il est antérieur au temps; mais cette raison idéale est mise en rapport avec moi par une volonté vivante et souveraine qui m'intime la loi. L'entendement divin, lieu des essences, est la source du devoir; le vouloir divin, principe des existences, est l'agent efficace qui me place, en me créant, sous la domination du devoir ».

tique du moralisme et du formalisme kantien, c'est que la morale doit être ou plutôt rester, non seulement métaphysique, mais encore théologique, au sens que Kant lui-même donne à ce terme. Elle n'a pas seulement besoin de Dieu pour subordonner le jeu des forces naturelles à la pleine satisfaction des lois qu'elle codifie : elle a besoin de lui, avant toute chose pour rendre raison de ces lois mêmes, qui, sans lui, n'auraient ni signification ni valeur impérative, ni à quoi nous astreindre ni par quoi nous *lier*. Avant de demander à Dieu la garantie indispensable de la sanction, il faut qu'elle cherche en lui le fondement nécessaire de l'obligation. C'est là pour elle une question de vie ou de mort : en définitive, la morale sera « théologique » ou elle ne sera pas.

ERRATA

Page 25, lignes 2 et 3, au lieu de : *sous un prétexte possible,* lire : *sous un prétexte plausible.*

Page 66, note 129, à remplacer comme il suit :

129. On peut s'en tenir ici au devoir, puisqu'il ne s'agit que de la vertu obligatoire.

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE

§ I. — Critique de la théorie des postulats

§ II. — Critique de l'autonomisme

§ III. — Critique du formalisme

§ IV. — **Critique du moralisme**

CONCLUSION

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie

41, RUE DU METZ, LILLE. — 9.823